This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

NT. Intr
906

Theological School
IN CAMBRIDGE.

The Gift of
COL. BENJAMIN LORING.

Der Ursprung

und

die Komposition

der

synoptischen Evangelien.

Von

Dr. Karl Reinhold Köstlin,

Privatdocent an der Universität Tübingen.

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY.
HARVARD UNIVERSITY

Stuttgart.

Carl Mäcken, Verlagsbuchhandlung.

1853.

BS
2555
.K67
1853

Vorwort.

Die Schrift, welche der Unterzeichnete hier dem theologischen Publikum vorlegt, macht den Versuch, die bisherigen Untersuchungen des Ursprungs der synoptischen Evangelien auf einem Wege weiter zu führen, auf welchem es nach seiner Ansicht möglich sein wird, in diesem wichtigen Gebiete der kritischen Forschung sich einer größern Bestimmtheit und Sicherheit der Resultate anzunähern, als es bis jetzt der Fall gewesen ist. Der Verfasser glaubt, aus Gründen, welche in der Einleitung näher entwickelt sind, daß in Betreff der drei ersten Evangelien für die Kritik die Zeit gekommen sei, auf der Grundlage ihrer bisherigen Forschungen über die allgemeinern Fragen nach Tendenz, Charakter und Zeitalter dieser Schriften nun auch zu genauern und abschließenden Bestimmungen über die Verhältnisse ihrer Entstehung fortzuschreiten, oder mit Einem Worte, daß es Zeit für sie sei, aus dem Stadium einer noch mehr im Allgemeinen sich haltenden und in ihren Resultaten immer noch hypothetischen Kritik herauszutreten, und eine bestimmte, positive geschichtliche Anschauung von der Entstehung unsrer Evangelienlitteratur zu ihrer Hauptaufgabe zu machen, — eine Anschauung, zu welcher sie nur dadurch gelangen kann, daß sie, mit möglichster Verzichtleistung auf alle nicht durch den Gegenstand selbst sicher an die Hand gegebenen Vermuthungen und Kombinationen, die ihr

vorliegenden Schriften nach allen Seiten, welche sie der Betrachtung darbieten, ins Auge zu fassen, alle Momente, denen sich in dieser oder jener Beziehung etwas Bestimmteres entnehmen läßt, aufzufinden und namentlich durch eine auf's Einzelne eingehende Untersuchung der schriftstellerischen Komposition jedes der drei Evangelien ein sicheres Ergebniß über ihr Verhältniß zu einander und über die Quellen, welche sie voraussetzen, zu erzielen strebt. Was frühere, längst vergangene Zeiten der biblischen Kritik noch ohne die unumgänglich erforderlichen Vorarbeiten zu leisten unternahmen und ebendarum in befriedigender Weise durchzuführen nicht vermochten, eine Darstellung der Art und Weise, wie die uns vorliegenden Evangelien mittelst mehrerer Zwischenglieder aus der ursprünglichen Ueberlieferung über die evangelische Geschichte hervorgegangen sind, das muß jetzt, nachdem insbesondere durch die Baur'schen Untersuchungen der Weg dazu angebahnt und durch die ihnen entgegentretende Ewaldische Konstruktion der Genesis der Evangelien eine erneuerte Anregung dazu gegeben ist, wieder ein Hauptgegenstand der wissenschaftlichen Forschung werden, die ja nur in einer solchen umfassenden und bestimmten Gesammtanschauung von dem Ursprung und der Entwicklung der Evangelienlitteratur ihren letzten Zweck und Abschluß finden kann.

Die von den hier angegebenen Gesichtspunkten aus angestellte, überall auf möglichst sichere und bestimmte Ergebnisse ausgehende Untersuchung hat mich gleich von Anfang an, z. B. längst ehe das Ewaldische Jahrbuch für biblische Wissenschaft erschienen war, zu der Ansicht geführt, daß die synoptischen Evangelien und zwar insbesondere das des Matthäus einer frühern Epoche der altchristlichen Litteratur zugewiesen werden müssen, als dieß von Seiten des verehrten Gründers der neuern wissenschaftlichen Kritik des neutestamentlichen Kanons, von Seiten Baur's, geschehen ist. Ich glaube nicht, daß die Herabrückung aller drei synoptischen Evangelien in das zweite christ-

liche Jahrhundert zu den nothwendigen und wesentlichen Resultaten der kritischen Forschung gehöre, und noch weniger, daß durch das Aufgeben derselben eine organische geschichtliche Anschauung von der Entwicklung des Christenthums während der beiden ersten Jahrhunderte unmöglich werde; ich bin vielmehr überzeugt, daß durch die Aufstellung einer andern Ansicht über diese Frage manche bedeutende Schwierigkeiten, in welche sich hier die Kritik bei der erstmaligen konsequenten Durchführung ihres freien wissenschaftlichen Standpunkts verwickeln mußte, hinweggeräumt werden können, und daß hiedurch für sie selbst an vielen Punkten theils eine freiere Bewegung theils auch ein festerer geschichtlicher Boden werde gewonnen werden.

Möge der hier gemachte Versuch, über die Entstehung der synoptischen Evangelien eine geschichtliche Nachweisung zu geben, zu einer endlichen Lösung dieser vielbesprochenen Frage und zur gegenseitigen Annäherung der bis jetzt noch so weit aus einander gehenden Ansichten das Seinige beitragen!

Im Oktober 1852.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Einleitung S. 1—5.

I. Das Matthäusevangelium S. 6—131.

1. Zweck des Ev. (apologetische Darstellung Jesu als des Messias des Volkes Israel; antijüdische Tendenz) S. 6—14.
2. Nähere Entwicklung des Verhältnisses des Ev. zum Judenthum und Judenchristenthum (seine Beziehungen zum Pharisäismus und zum jüdischen Gesetz S. 15; die judaistische Anschauungsweise und die engen Beziehungen zur Geschichte des Judenthums und der jüdischen Christenheit in den eschatologischen Reden S. 15—25; sein israelitisch-nationaler Standpunkt S. 25—27); seine alttestamentliche Auffassung des Christenthums, seine didaktisch legislatorische Tendenz, Verwandtschaft mit dem Jakobusbrief S. 27. f.
3. Der alttestamentlich jüdische Charakter seiner Auffassung und Darstellung der evangelischen Geschichte (alttestamentliche Färbung der Erzählung, insbesondere in der Leidens-, Geburts- und Versuchungsgeschichte S. 28. f.; jüdische Vorliebe für Zahlenverhältnisse, besonders bei der Genealogie S. 29. f.; die Erzählung vom Stern der Weisen und vom Stater im Munde des Fisches u. A. S. 31. f.; die Eigenthümlichkeit seiner Schilderung der zwölf Apostel, namentlich des Petrus und Matthäus S. 32); das Verhältniß des Ev. zum nazaräischen Judenchristenthum und seine galiläische Tendenz S. 33. f.; seine Entstehung unter den galiläischen (nazaräischen) Judenchristen S. 35.
4. Die Frage nach der hebräischen oder griechischen Abfassung des Ev. (seine Bestimmung für Leser aus dem Judenthum S. 35. f.; die alttestamentlichen Citate S. 37—42; Beweis, daß das Ev. von einem Judenchristen griechisch abgefaßt ist S. 42. f.; Vereinigung dieses Ergebnisses mit der Thatsache der späten Verbreitung des Ev. S. 43; spätere Ueberarbeitung desselben S. 43—45).
5. Die Quellen der (größern) Reden des Ev. (Nachweisung einer ihm zu Grund liegenden ältern Redensammlung S. 45—52; Zeit und Charakter derselben S. 52—55; ihre Abfassung durch den Apostel Matthäus und ihr Zweck S. 56. f.; ihr Umfang, ihre Form und Anordnung S. 57. ff.; die Veränderungen, welche der Ev. mit ihr vorgenommen hat S. 66. ff.).
6. Die übrigen Quellen des Ev. (Nachweisung der Beschaffenheit der Quellen, welche es voraussetzt, im Allgemeinen S. 71. ff.; das Ev. eine Kompilation einzelner Erzählungsstücke S. 74. ff., welche in größere Gruppen und kleinere Fragmente zerfallen S. 76—84; der verschiedene Charakter dieser beiden Bestandtheile, insbesondere die eigenthümliche apologetisch christologische Tendenz der kleinern Abschnitte S. 85. ff.; Nachweisung der Quellen dieser beiderlei Erzählungsstücke, Ursprung der kleinern Abschnitte aus der Tradition S. 88—95, des übrigen geschichtlichen und didaktischen Inhalts

aus einem ältern, petriniſchen Evangelium, das auch die Grundlage unſres Markus bildet S. 96—112; Analyſe des papianiſchen Zeugniſſes über Markus S. 99. ff.; Verhältniß der dieſem ältern Ev. entnommenen Abſchnitte des Matthäus zu den größern Reden S. 104. f.; Veränderungen und Zuſätze unſres Ev. zu dem petriniſchen Ev. S. 107. ff.). — Der Verfaſſer des Ev. S. 112. f.

7. Abfaſſungszeit (Entſtehung des Ev. zwiſchen den Jahren 70 und 80; Nachweiſung hievon hauptſächlich aus Kap. 24 S. 113—119; weitere Belege hiefür S. 119. f.; die äußern Zeugniſſe, bei Barnabas, Papias, Ignatius, Beweis, daß das Ev. älter als das Hebräerevangelium S. 121—127; innere Merkmale eines frühen Urſprungs S. 127. ff.); Zeit der letzten (katholiſchen) Bearbeitung S. 130. f.

II. Das Lukasevangelium S. 132—309.

1. Zweck des Vf. (ſeine kritiſche Stellung zu ſeinen Vorgängern) S. 132—135.
2. Verhältniß des Lukas zu ſeinen Vorgängern, insbeſondere zu Matthäus (Nachweiſung, daß die lukaniſche Darſtellung nicht ohne Rückſicht auf die matthäiſche entſtanden iſt; ſchriftſtelleriſche Eigenthümlichkeit des Lukas) S. 135—139.
3. Nähere Unterſuchung der Reden- und Geſchichtsdarſtellung des Lukas, beſonders in ihrem Verhältniſſe zu Matthäus (Beweis, daß Lukas ſpäter iſt als Matthäus und ihn auch im Einzelnen der Darſtellung vorausſetzt, obwohl Matthäus nicht ſeine Hauptquelle iſt) S. 140—217. — 1) Analyſe der Reden S. 141—178; Erklärung des Fehlens vieler matthäiſcher Redeſtücke bei Lukas S. 178. ff. 2) Analyſe der Geſchichtserzählung; ihr dogmatiſcher Standpunkt S. 181. f.; ihre Eintheilung und Anordnung, insbeſondere in Vergleich mit der des Matthäus, S. 183—191; Plan und Tendenz der Darſtellung der galiläiſchen Wirkſamkeit Jeſu (insbeſ. der Verklärung und der Aufnahme Jeſu in Nazareth) S. 191—206; Plan und Tendenz des zweiten Theils des Ev., ſowie der Leidens- und Auferſtehungsgeſchichte S. 206—217.
4. Die Quellen des Lukasevangeliums S. 217—286. — Nachweiſung, daß Lukas nicht auf das Matthäusev. beſchränkt war, aber auch noch keine pauliniſchen, ſondern nur judenchriſtliche Evv. vorgefunden hatte, S. 218. ff.; Abſchnitte des Ev., welche auf judenchriſtliche Quellen zurückweiſen (Verwandtſchaft mit dem Jakobusbrief, dem Aegypter- und Hebräerev.) S. 220—230; Nachweiſung des ſüdpaläſtinenſiſchen Urſprungs der judenchriſtlichen Quellen des Vf., namentlich aus dem zweiten Theil des Ev. und aus der Geburts- und Kindheitsgeſchichte, S. 230—246. Nähere Beſtimmung des Charakters dieſer Quellen: Beurtheilung der Ewaldiſchen Anſicht, S. 247. ff.; Nachweiſung eines ſüdpaläſtinenſiſchen Evangeliums als Hauptgeſchichtsquelle des Lukas, ſein Charakter und Inhalt, ſeine Beziehung zum Apoſtel Petrus und ſeine Identität mit dem ſonſt bekannten Petrusevangelium S. 254—269; eine judenchriſtliche Gnomologie Hauptquelle der Reden des Lukas, insbeſ. der ihm eigenen Parabeln, ihre Beſchaffenheit nach Form und Inhalt, ihr Verhältniß zur matthäiſchen Redenſammlung, ihr Urſprung S. 269—283. — Nachweiſung, daß unſer Markus nicht Quelle des Lukas iſt, S. 283—286.

5. Die Entstehungszeit und der Verfasser des Ev. (Abfassung des Ev. erst nach der Zerstörung Jerusalems, aber noch im ersten Jahrhundert S. 286—290; Beurtheilung der traditionellen Ansicht über seinen Verfasser, namentlich mit Beziehung auf den Reisebericht der Apostelgeschichte S. 290. ff.; Entstehung des Ev. in Kleinasien, seine Verwandtschaft mit den Briefen an die Epheser und Kolosser u. A. S. 294. ff.; seine kirchliche Anerkennung S. 298. Das Verwandtschaftsverhältniß zwischen den Schriften des Lukas und dem Hebräerbrief S. 299. ff.).
6. Das Verhältniß des Lukasevangeliums zum marcionitischen (Nachweisung der Priorität des Lukasev. und seiner ursprünglichen Zusammengehörigkeit mit der Apostelgeschichte) S. 302—309.

III. Das Markusevangelium S. 310—385.
1. Seine litterarische und dogmatische Eigenthümlichkeit (sein epitomatorischer Charakter, sein neutraler, irenischer Standpunkt, seine christologische Tendenz) S. 310—324.
2. Der sekundäre Charakter des Ev., nachgewiesen aus der verständig pragmatischen Manier des Vf. und aus andern Spuren eines späteren Ursprungs S. 324—330.
3. Die Quellen des Ev. (Abhängigkeit von Matthäus und Lukas S. 330—334; Nothwendigkeit der Annahme einer dritten und zwar ältern, auch bei Matthäus zu Grund liegenden Quellenschrift des Markus S. 334. ff.; Nachweisung hievon durch vergleichende Analyse des Ev. in seinem Verhältniß zu Matthäus und Lukas S. 337—355; Identität dieser Quellenschrift mit dem von Papias bezeugten Markusevangelium S. 355. ff.).
4. Charakter, Ursprung und Entstehungszeit des ältern Markusevangeliums (das ältere Markusev. ein aus der galiläischen Tradition entstandenes, wahrscheinlich zwischen a. 65 und 70 in Syrien verfaßtes, petrinisches, jedoch schwerlich von Markus selbst herrührendes Evangelium) S. 358—367.
5. Verhältniß des Markus zum Petrusevangelium (mit Berücksichtigung der Ansichten von Hilgenfeld und Ritschl) S. 367—373.
6. Ort und Zeit der Entstehung des jetzigen Markus (das jetzige Ev. ein Produkt der Idee der Katholicität, auf ursprünglich judenchristlicher Grundlage; seine Verwandtschaft mit sonstigen Erzeugnissen der judenchristlichen Litteratur; seine Entstehung in der römischen Kirche; der Schluß des Ev.; seine Abfassung im ersten Jahrzehent des zweiten Jahrhunderts; die kirchlichen Zeugnisse) S. 373—385.

Endergebniß S. 386—400.
Die synoptischen Evangelien aus der mündlichen Ueberlieferung entstanden; geschichtliche Belege hiefür S. 386. ff. Ihre Abfassung in der nachapostolischen Periode, längere Zeit vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts S. 391. ff. Wahrscheinlichkeit des Ergebnisses, daß sie zugleich didaktische Schriften zu ihrer Grundlage haben S. 393. ff. — Resultat über die geschichtliche Glaubwürdigkeit der synoptischen Evv. und über ihr gegenseitiges Verhältniß in dieser Beziehung S. 396—400.

Die Entstehung der drei synoptischen Evangelien gehört zu den Fragen der neutestamentlichen Kritik, bei welchen dieselbe trotz des umfangreichen Stoffes, der sich bei dieser Untersuchung allmälig angehäuft hat, noch am wenigsten zu übereinstimmenden und sichern Ergebnissen gelangt ist. Je wichtiger für sie von Anfang an eine Verständigung über den Ursprung von Schriften sein mußte, welche unsre Hauptquellen für die Geschichte der Stiftung des Christenthums bilden, und je mehr auch hievon abgesehen namentlich die Erklärung des unter ihnen stattfindenden Verwandtschaftsverhältnisses eine der anziehendsten Aufgaben für die wissenschaftliche Untersuchung war, während sie sich doch auf der andern Seite gerade hier mehr als anderswo auf das Gebiet freier, von allen objektiven Anhaltspunkten fast ganz verlassener Kombination angewiesen sah, desto zahlreicher mußten die Versuche der Lösung dieses Problems ausfallen, desto mannigfaltiger mußten die Wege sein, auf welchen man dem Räthsel der Entstehung dieser drei so eng zusammengehörigen und doch wiederum so selbstständig und eigenthümlich einander gegenüberstehenden Geschichtswerke auf den Grund zu kommen suchte, desto stärker mußte aber auch in Folge der großen Verschiedenheit dieser fort und fort neu auftauchenden Hypothesen nachgerade die Ungewißheit der Entscheidung und mit ihr auch der Zweifel darüber werden, ob es überhaupt möglich sei, das über der ältesten geschichtlichen Litteratur des Christenthums liegende Dunkel noch irgend aufzuhellen. Diese unbefriedigende Resultatlosigkeit der Verhandlungen über die Entstehung und Verwandtschaft unsrer Evangelien war freilich gerade in der Periode der Kritik, welche an Versuchen zur Erklärung derselben am fruchtbarsten war, nicht blos in der Natur der Sache, nicht blos in den äußern Schwierigkeiten begründet, mit welchen sie wegen des Mangels an geschichtlichen Hülfsmitteln in diesem Gebiete zu kämpfen hatte, sondern vor Allem auch in der Mangelhaftigkeit des Verfahrens selbst, das man einschlagen zu müssen glaubte, indem man, statt zu allererst von einer genauen und umfassenden Einsicht in die

ſchriftſtelleriſche Eigenthümlichkeit der einzelnen ſynoptiſchen Evangelien auszugehen und erſt von hier aus der Art und Weiſe ihrer Entſtehung und der Beſtimmung ihres gegenſeitigen Verhältniſſes ſich zuzuwenden, vielmehr nur ganz allgemein die Möglichkeit, wie aus einer gemeinſchaftlichen urſprünglichen Grundlage ſo verſchiedene Bearbeitungen der evangeliſchen Geſchichte ſich hervorbilden konnten, anſchaulich zu machen ſuchte und daher die Unterſuchung der gegebenen Evangelien ſelbſt nach Inhalt, Zweck, Form und Sprache nur als Nebenſache und immer nur ſehr unvollſtändig behandelte. Auf einen feſten Boden wurde daher die hiſtoriſch-kritiſche Betrachtung der Evangelien erſt verſetzt, ſeitdem man in Folge der ihr durch Baur gegebenen Richtung gerade dieſe bisher weniger beachtete Seite zur Hauptſache machte und daher beſonders eine umfaſſende Einſicht in die doktrinelle Tendenz dieſer wie anderer neuteſtamentlicher Schriftſteller zu gewinnen ſuchte. Ohne eine ſolche iſt ja nicht einmal ein klares Bewußtſein über die Eigenthümlichkeit der einzelnen Evangelien und über ihr inneres Verhältniß zu einander möglich, wie es doch erforderlich iſt, wenn etwas Näheres darüber beſtimmt werden ſoll, in welchem Gebiete des älteſten Chriſtenthums wir ihren Urſprung zu ſuchen, aus welchen Urſachen wir ihre Kompoſition abzuleiten, in welche Beziehung und Stellung wir das eine zum andern zu ſetzen haben. So gewiß es jedoch iſt, daß erſt durch ein ſolches Eingehen auf ihre innere Eigenthümlichkeit die Unterſuchung über ſie eine ſichere Haltung gewinnen kann, ſo wenig iſt doch damit allein das Ziel ſchon erreicht, oder die von der Kritik früherer Zeiten mit ſo großem Aufwand von Scharfſinn verfolgte Aufgabe, die Quellen jedes einzelnen Evangeliums und die gemeinſchaftliche Grundlage aller aufzufinden, überflüſſig gemacht. Die Erkenntniß und Vergleichung der doktrinellen Tendenz der Evangelien führt uns über ſie ſelbſt, wie ſie uns gegeben ſind, noch nicht hinaus und in ihr litterariſches Verhältniß zu einander noch nicht hinein, ſie gibt uns zwar einen Anhaltspunkt dafür, welchen Kreiſen des chriſtlichen Alterthums wir ſie im Allgemeinen zuzuweiſen haben, aber ſie läßt uns in Bezug auf das Nähere ihrer Abfaſſung, ihrer Quellen und vor Allem ihrer Zeit noch ganz in Ungewißheit, und vermag uns ebenſowenig über die Frage, welcher Evangeliſt etwa den andern benützt, oder ob eine ſolche Benützung des einen durch den andern gar nicht ſtattgefunden habe, einen ſichern und befriedigenden Aufſchluß zu geben. Je genügender durch die bisherigen Unterſuchungen

über den dogmatiſchen Charakter der Evangelien dieſe ihre innere Eigenthümlichkeit im Weſentlichen zur Klarheit gebracht worden iſt, deſto mehr iſt es jetzt an der Zeit, das noch Fehlende hinzuzuthun und daher auch wiederum die litterariſche Unterſuchung in den Vordergrund zu ſtellen und dieſelbe weiter zu verfolgen, als es bis jetzt von dieſer Seite der Kritik aus geſchehen iſt. Die Frage nach der Entſtehung und den Quellen der einzelnen Evangelien mag zwar im Vergleich mit der Nachweiſung ihres innern Zwecks und Charakters als etwas Untergeordnetes erſcheinen, weil ſie ſich nur auf äußere Verhältniſſe dieſer Schriften bezieht; aber ſie kann deßungeachtet nicht bei Seite gelaſſen werden, da die geſchichtliche Unterſuchung derſelben ſich bei ihnen als gegebenen nicht beruhigen kann, ſondern immer wieder mit Nothwendigkeit auf die Erforſchung ihres Urſprungs als auf das letzte Ziel ihrer Bemühungen hingetrieben wird. Und zudem handelt es ſich ja bei der Betrachtung der Evangelien nicht blos um ſie allein, ſondern ebenſoſehr auch um ihr Verhältniß zu dem Gegenſtande, den ſie darſtellen, um ihr Verhältniß zur evangeliſchen Geſchichte ſelbſt, um die Frage, ob ſie ganz in gleicher Weiſe ſich gegenſeitig ergänzende Quellen für dieſe Geſchichte ſeien, oder ob das eine oder andere derſelben näher ſtehe als die übrigen, ſowie darum, ob alle drei oder doch einzelne unter ihnen uns den unmittelbaren Ausdruck der älteſten Ueberlieferung über die Stiftung des Chriſtenthums geben, oder ob zwiſchen ſie und das Geſchichtliche, das ſie uns berichten, eine Reihe von Zwiſchengliedern einzuſchieben ſei, aus welchen erſt ſpäterhin die uns jetzt vorliegenden Darſtellungen hervorgegangen wären. Dieſe Frage, welche in neueſter Zeit die Unterſuchungen Ewalds über Weſen und Entſtehung der Evangelien wieder vorangeſtellt haben, iſt wichtig genug, um auch von einem andern Standpunkt als demjenigen, welchen dieſe Unterſuchungen einnehmen, behandelt zu werden; ja ſie iſt eigentlich Dasjenige, was allein den Verhandlungen über die Evangelien ein höheres Intereſſe verleiht, ſofern es ſich ja am Ende doch weniger um die Erkenntniß der einzelnen uns zugekommenen ſchriftlichen Darſtellungen der chriſtlichen Urgeſchichte, als vielmehr um die Erkenntniß dieſer ſelbſt handeln muß. Eine ſolche hängt zwar keineswegs einzig und allein von den Ergebniſſen ab, welche ſich über das Verhältniß unſerer Synoptiker zu einander und zur urſprünglichen evangeliſchen Ueberlieferung gewinnen laſſen; aber unentbehrlich iſt für ſie jedenfalls eine Verſtändigung über daſſelbe, ohne eine beſtimmte Anſicht über Ort, Zeit, Quellen und Entſtehungsweiſe der

einzelnen Evangelien ist es unmöglich, über ihre nähere oder entferntere Stellung zu den Thatsachen, die sie berichten, irgend etwas festzusetzen, man hat ohne eine solche keinen Maßstab dafür, wie man sich mit ihren Abweichungen unter einander und insbesondere mit den eigenthümlichen Elementen, die jedes enthält, und mit deren Nichtberücksichtigung in den übrigen zurechtfinden, ob man nur das allen Gemeinschaftliche, oder auch das, was jedes besonders darbietet, als wirklich geschichtliche Ueberlieferung gelten lassen soll. Kurz, einen befriedigenden Abschluß und ein fruchtbares geschichtliches Ergebniß kann die Kritik der Evangelien nur dadurch gewinnen, daß sie den Versuch macht, zu der Entstehung dieser Schriften selbst vorzudringen, ihren Ort und ihre Zeit in der ältesten christlichen Litteratur ausfindig zu machen, und die letzten Quellen nachzuweisen, welchen ihre Darstellung im Ganzen und Einzelnen entnommen ist.

Der Standpunkt, von welchem die vorliegende Untersuchung der synoptischen Evangelien ausgeht, und das Ziel, welches sie sich gesetzt hat, ist in dem Bisherigen der Hauptsache nach bereits ausgesprochen. Sie wird ihr Augenmerk vor Allem auf die Frage nach der Entstehungsweise, der Zeit und den Quellen derselben richten, und darnach streben, unter Vermeidung der Einseitigkeiten, durch welche die Kritik in frühern Zeiten hindurchgehen mußte, zu bestimmtern Ergebnissen über diese Punkte zu gelangen, wie und soweit sie sich vom jetzigen Stande der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft aus erreichen lassen, ohne jedoch von dem einzig sichern Weg, dem einer eingehenden Betrachtung sowohl des innern Charakters und Zwecks der Evangelien, als der innerhalb oder außerhalb ihrer aufzufindenden Spuren ihres Ursprungs, abzuweichen. Die aprioristische Methode einer Konstruktion der Evangelien aus dem Entwicklungsproceß der geschichtlichen Litteratur des Urchristenthums, wie sie früher hauptsächlich von Eichhorn und neustens wiederum von Ewald befolgt worden ist, können wir nicht für die richtige halten, da dieser Entwicklungsproceß zwar allerdings aus den Evangelien selbst bis auf einen gewissen Grad nachgewiesen, aber ohne zu dem Hülfsmittel unsicherer subjektiver Kombination zu greifen, keineswegs in der Bestimmtheit und Vollständigkeit zur Anschauung gebracht werden kann, welche erforderlich wäre, um seine einzelnen Stufen von Anfang bis zu Ende wiederzuerkennen, und zwar am wenigsten dann, wenn man die doktrinellen Zwecke der einzelnen Evangelien und damit überhaupt die Wichtigkeit, welche das innere dogmatische

Moment bei allen ältern Darstellungen der evangelischen Geschichte und Lehre hatte, verkennt und darum jenen Proceß in ganz allgemeiner Weise nur als „Litteraturproceß", nur als eine Reihe von Versuchen zu schriftlicher Fixirung der evangelischen Ueberlieferung auffaßt, die sich von einander blos formell, rücksichtlich der Auswahl, Anordnung und Darstellung des Stoffes, nicht aber auch durch eine innere doktrinelle Eigenthümlichkeit unterschieden haben sollen, ein Verfahren, durch welches man sich vollends aller bestimmtern Anhaltspunkte beraubt, auf welche sich eine Rekonstruktion des Entwicklungsganges der Evangelienlitteratur stützen könnte (wie dieß später im Einzelnen nachgewiesen werden wird). Statt dessen halten wir für das einzig sichere Verfahren das der analytischen Zergliederung der uns vorliegenden Evangelien nach den Momenten ihres Inhalts, Zwecks und Standpunkts, ihrer Komposition und Darstellung im Ganzen und Einzelnen, ihres gegenseitigen Verhältnisses zu einander, ihrer Beziehungen zu geschichtlichen Ereignissen und Verhältnissen der Zeit, welcher sie angehören, und wir werden daher zunächst jedes der drei Evangelien für sich und in seiner Beziehung zu den beiden andern betrachten, um immer erst von hier aus zu nähern Bestimmungen über ihre Entstehung und ihre Quellen, so wie über den Gang und die verschiedenen Hauptrichtungen fortzuschreiten, welche jener Litteraturproceß genommen hat. Nicht minder nothwendig als diese Analyse der Evangelien selbst ist aber auch die Aufsuchung der Spuren ihrer Benützung in andern Schriften der ältesten christlichen Zeit, die Prüfung der kirchlichen Zeugnisse über ihren Ursprung, und die Bestimmung ihres Verhältnisses zu den verwandten nicht kanonischen Produkten der Evangelienlitteratur, und zwar dieß Alles um so mehr, als es sich auch hier herausstellen wird, daß die kritischen Forschungen noch in manchen Punkten einer Ergänzung und Berichtigung ihrer bisherigen Ergebnisse bedürftig sind.

I. Das Matthäusevangelium.

Unter unſern ſynoptiſchen Evangelien iſt insbeſondere das erſte dasjenige, bei welchem eine nähere Verſtändigung über ſeinen Urſprung und ſeine Abfaſſungszeit von großem Intereſſe iſt, und welches immer noch zu neuen Unterſuchungen auffordert, weil es am eheſten unter ihnen auf eine wenigſtens indirekte apoſtoliſche Abkunft Anſpruch machen kann und gerade in den früheſten Zeiten der Kirche als die älteſte Evangelienſchrift betrachtet, deßungeachtet aber in neuſter Zeit den beiden andern gegenüber einer verhältnißmäßig nur untergeordneten Aufmerkſamkeit gewürdigt worden iſt. Im Ganzen hat zwar die Vorausſetzung einer höhern Urſprünglichkeit dieſes Evangeliums über verſchiedene Verſuche, daſſelbe namentlich dem dritten nachzuſetzen, immer wieder die Oberhand gewonnen und insbeſondere auch an Baur wiederum einen entſchiedenen Vertheidiger erhalten; aber eine gleich umfaſſende Behandlung, wie z. B. dem Markus, iſt ihm weder von dieſer, noch von anderer Seite her zu Theil geworden, und in Folge hievon ſind gerade bei ihm die verſchiedenen Anſichten über ſein Verhältniß zu den beiden andern noch in einem unſichern Schwanken begriffen, welches nur auf dem Weg einer die bisherigen Unterſuchungen wieder aufnehmenden und ergänzenden dogmatiſchen, litterariſchen und geſchichtlichen Betrachtung dieſes Evangeliums gehoben werden kann.

I. Der Zweck des Matthäusevangeliums. Von entſcheidender Wichtigkeit für die Beſtimmung des Urſprungs unſers erſten Evangeliums iſt vor Allem eine genaue Einſicht in den Zweck, der ſeiner Kompoſition zu Grund liegt, ſofern ſich ohne dieſe derjenige Kreis des älteſten Chriſtenthums, in welchem wir es zu ſuchen haben, unmöglich beſtimmen läßt. Dieſen Zweck fand man von jeher und ſo auch in neuerer Zeit darin, daß es geſchrieben ſei, um „Chriſten aus dem Judenthume den Beweis zu liefern, daß der gekreuzigte und auferſtandene Jeſus wirklich der von den Juden erwartete Meſſias geweſen ſei“ (ſo Credner, Einleitung S. 60). Dieſem Zweck iſt nach Credner (a. a. O.) der ganze Inhalt des Evangeliums untergeordnet, er beherrſcht nach dieſer Anſicht das Ganze ſo ſehr von Anfang bis zu Ende, daß es nicht ſowohl als

geſchichtliche denn als dogmatiſche Schrift betrachtet werden ſoll (vgl. Denſ., das N. T. nach Zweck u. ſ. w. II. 150); aus ihm allein ſoll die ganze Anlage, die geſammte Auswahl des Stoffes in unſrem Evangelium ſich erklären (ſo z. B. auch didaktiſche Abſchnitte wie die Bergrede, Einl. S. 51). Darüber, daß dieſer Anſicht im Allgemeinen etwas vollkommen Richtiges zu Grund liege, kann allerdings kein Zweifel ſein, da namentlich die fortwährende Hinweiſung auf die Erfüllung altteſtamentlicher Weiſſagungen in der Perſon und Geſchichte Jeſu nur unter den Geſichtspunkt geſtellt werden kann, daß der Verfaſſer die Verwirklichung der altteſtamentlichen Meſſiasidee in Jeſus zur Anſchauung bringen wollte. Allein eine ganz andere Frage iſt die, ob wirklich die Tendenz des Evangeliums hiemit erſchöpfend angegeben, ob es möglich ſei, alle einzelnen Partien des Ganzen dieſem Geſichtspunkt in befriedigender Weiſe unterzuordnen, ob nicht vielmehr Manches von ihm aus unerklärt bleibe, oder doch nur in gezwungener Weiſe mit ihm in Beziehung gebracht werden könne, oder gar im Widerſpruch mit demſelben ſtehe, ſo daß dem Evangelium ein durch alles Einzelne ſtreng hindurchgeführter dogmatiſcher Zweck abzuſprechen wäre (vgl. Baur, Krit. Unterſ. S. 613 ff.), indem es ja z. B. an ſich ſehr wohl möglich wäre, daß ſich in verſchiedenen Partien des Ganzen auch verſchiedene dogmatiſche Standpunkte geltend machten, welche dadurch erklärt werden müßten, daß daſſelbe, ehe es ſeine jetzige Geſtalt erhielt, durch verſchiedene Bearbeitungen hindurchgegangen ſei. Was nun hier zunächſt den erſten Punkt betrifft, ſo enthält das Matthäusevangelium eine bedeutende Maſſe didaktiſchen Stoffes aus der Lehre Jeſu, der weder an ſich noch in der Darſtellung des Evangeliſten mit der Frage, ob Jeſus der altteſtamentliche Meſſias ſei, in irgend einem Zuſammenhange ſteht, ſondern nur für das chriſtliche religiöſe Leben von Bedeutung iſt (ſo der größte Theil der Bergrede, der Inſtruktionsrede an die Apoſtel, die Gleichniſſe in Kap. 13, die Ermahnungen in Kap. 17. 18, und beſonders die Reden über das letzte Gericht Kap. 24. 25); es enthält ferner neben der Nachweiſung der Verwirklichung der iſraelitiſchen Meſſiashoffnung in der Perſon Jeſu auch ſehr viele Stellen, welche ſich nicht auf das Verhältniß des Auftretens Jeſu zur altteſtamentlichen Prophetie, ſondern auf die Uebereinſtimmung ſeiner Lehre mit dem moſaiſchen Geſetz beziehen; und ſo ſehr es namentlich hierin ganz auf der Seite der Einheit des Altteſtamentlichen und Chriſtlichen ſteht, ſo enthält es doch wiederum andererſeits auch ſo

viel Antijüdisches, so viele Erklärungen gegen den Unglauben des herrschenden Judenthums, es hebt so entschieden und auf's Einzelnste eingehend an zahlreichen Stellen das polemische Verhältniß Jesu zu den Lehren und zu dem Geiste des Pharisäismus und Rabbinismus hervor, es weist so bestimmt jüdische Verleumdungen gegen die Wahrheit des christlichen Glaubens zurück, und berücksichtigt so angelegentlich in direkter und indirekter Weise die Schicksale, welche das jüdische Volk durch die Verwerfung seines zu ihm gekommenen Messias sich zugezogen, daß ebenso auch die Hervorhebung des Gegensatzes, in welchen Jesus zum Judenthume kam, als einer der Hauptzwecke des Verfassers betrachtet werden muß. Soll mithin nicht blos ein einzelner Gesichtspunkt, von welchem der Evangelist bei seiner Darstellung ausging, sondern ein durch das Ganze seines Werkes hindurchgehender Grundgedanke gefunden werden, so darf man sich nicht auf jenen Zweck der Nachweisung der Erfüllung des alttestamentlichen Messiasideals in Jesus beschränken; dieß wäre zudem auch schon deswegen unstatthaft, weil der Evangelist die Messianität Jesu gar nicht blos mittelst Zurückgehens auf Weissagungen des alten Bundes, sondern neben diesem in viel umfassenderer und mannigfaltigerer Weise theils in den Reden, theils in der Geschichtserzählung, besonders durch die Hinweisung auf die nur dem Volk Israel zugewandte hülfreiche und erlösende Thätigkeit Jesu in's Licht zu stellen sucht. Der Weg von hier aus einen Alles in sich befassenden Grundgedanken des Ganzen zu finden ist sehr einfach; die angelegentliche Durchführung des Erfülltseins der alttestamentlichen Prophetie in der Person Jesu, verbunden mit der Hervorhebung des jüdischen Unglaubens und des Kontrastes, in welchem zu demselben die Uebereinstimmung der Lehre Jesu mit dem Gesetz und seine menschenfreundliche Wirksamkeit für sein Volk Israel gestanden, kann ja selbst wieder keinen andern Zweck haben, als den, nachzuweisen, daß Jesus wirklich der dem jüdischen Volke verheißene und zur Erlösung des jüdischen Volkes gekommene Messias sei, obwohl das Judenthum ihn nicht als solchen anerkennen will. Dieser Gedanke, welchem wir jedoch nachher mit Beziehung auf die oben hervorgehobenen ausführlichern Redestücke allerdings noch den weitern Zweck beizufügen haben werden, der (jüdischen) Christenheit eine vollständige Darstellung der Gesetzgebung und Lehre dieses ihres Messias in die Hand zu geben, ist es, aus welchem die Anlage des Evangeliums und namentlich im

Vergleich mit den beiden andern die ihm eigenthümliche Auswahl des Stoffes ſich vollkommen erklärt; die Durchführung dieſes Thema's iſt es, was das Matthäusevangelium von allen andern ältern Darſtellungen der Geſchichte Jeſu unterſcheidet; ſowohl den kleinern als den größern Abſchnitten, welche in den übrigen Evangelien fehlen, liegt faſt ohne Ausnahme eben dieſe einerſeits ganz auf altteſtamentlich-jüdiſchem Boden ſich bewegende und dem jüdiſchen Bewußtſein entgegenkommende, andererſeits aber das nichtchriſtliche Judenthum bekämpfende, apologetiſch-polemiſche Tendenz zu Grunde. Wie der Evangeliſt 27, 62 ff. 28, 11 ff. durch die Erzählung von der Wache am Grab Jeſu die, wie er ſelbſt hervorhebt, noch zu ſeiner Zeit kurſirende jüdiſche Verleumdung, daß die Jünger Jeſu ſeinen Leichnam aus dem Grabe entwendet und ihn dann für auferſtanden ausgegeben haben, eigends widerlegt, ſo beweist er, wohl nicht ohne Rückſicht auf den von den Juden den Chriſten beigelegten verächtlichen Namen der Galiläer oder Nazarener (vgl. Joh. 7, 41. 52. 1, 47), daß der Meſſias ſchon nach den Propheten aus Nazareth kommen (2, 23) und in Galiläa wirken ſolle (4, 14 ff.); er weist ebenſo das Vorhandenſein anderer israelitiſch-meſſianiſcher Züge an der Perſon Jeſu nach, die Abſtammung aus Davids und Abrahams Geſchlecht, die Geburt in Bethlehem (Kap. 1. 2), die Uebereinſtimmung ſeines Einzugs in Jeruſalem und ſeiner hier erduldeten Leiden mit der prophetiſchen Weiſſagung (21, 5. 26, 56); auch einen ganz ſpeciellen Zug der Lehrthätigkeit Jeſu, den häufigen Gebrauch des paraboliſchen Vortrags, führt er auf eine prophetiſche Stelle zurück (13, 35), und hebt beſtimmter als die beiden andern Synoptiker hervor, daß Johannes der Täufer wirklich Elias d. h. der Vorläufer Jeſu als des Meſſias geweſen ſei (außer 17, 10 f. auch 11, 14). Desgleichen ſchildert er nicht nur mit beſonderem Intereſſe die Deklaration Jeſu zum Meſſias bei der Taufe, bei welcher die Weigerung des Johannes, Jeſum zu taufen, bereits auf das Hohe und Außerordentliche ſeiner Perſon hinweiſt, und bei der Verklärung, ſondern er berichtet auch zu Anfang ſeiner Schrift in der Erzählung von dem Stern der Weiſen und der Rettung Jeſu vor Herodes und ebenſo Kap. 27 in der Erzählung von dem Auferſtehen der altteſtamentlichen Frommen bei dem Tode Jeſu noch weitere wunderbare, die Meſſianität Jeſu beweiſende Vorgänge, die ganz beſonders einen jüdiſchen und für das jüdiſche Bewußtſein berechneten Charakter an ſich tragen (ſ. unter Abſchn. III.); und endlich ſcheint er auch mit

großem Interesse bei der Selbstvertheidigung Jesu gegen den Vorwurf seiner jüdischen Gegner zu verweilen, daß er mit dem Satan im Bunde stehe (12, 22—45, wo V. 33. 34. 36. 37. 40 Matthäus eigenthümlich sind; ebenso 9, 34. 10, 25). Nicht minder wesentlich aber als die Nachweisung messianischer Merkmale an der Person Jesu ist dem Evangelisten der israelitisch-messianische Charakter seiner Thätigkeit und Wirksamkeit, oder dieß, daß Jesus gekommen ist, um als der von den Propheten verheißene Messias Israel zu erlösen und in das ihm zugedachte Himmelreich einzuführen. Schon der Name Jesus (Jeschua) weist auf seine Bestimmung hin, zu erlösen und zu retten (1, 21); ebenso ist seine ganze Wirksamkeit eine rettende und erlösende (8, 17), und zwar für „sein Volk" (1, 21), bis zu dessen Stammvater sein Geschlecht hinaufgeführt wird (1, 1 vgl. dag. Luk. 3, 38). Er ist nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gekommen (15, 24; Mark. 7, 26 weggelassen) und hat seine Apostel nur in das Volk Israel ausgesandt (10, 5. 6), damit diesem (vgl. V. 23) in der kurzen Zeit vor dem Ende der Dinge wo möglich das Heil noch zu Theil werde (von den zum Theil nur scheinbar, zum Theil jedoch wirklich abweichenden Stellen 8, 11. 21, 43. 24, 14. 31. 28, 19 wird später die Rede sein). Und zwar ist Jesus zu Israel gekommen ganz als der menschenfreundliche, hülfreiche, der menschlichen Schwachheit sich annehmende Messias, wie ihn schon die Prophetie verkündigt hat (8, 17. 12, 16 ff.); sowohl in seiner Lehre als in seiner thätigen Wirksamkeit tritt er auf als der Befreier von allem Schweren und Drückenden, was auf den Kindern seines Volks lastet. Ganz bezeichnend ist es hier für den Evangelisten, daß er nicht nur in der antipharisäischen Rede Kap. 23 die Erklärungen Jesu gegen den Druck der pharisäischen Satzungen und gegen die Ansprüche dieser Sekte auf geistliche Herrschaft allem Uebrigen voranstellt und sie sehr ausführlich behandelt (V. 2—10 und 14; wogegen Lukas in Kap. 11 mehr den Widerspruch zwischen dem äußern Thun und der innern Gesinnung dieser Klasse hervorhebt), sondern auch einzig und allein unter den Evangelisten die Worte Jesu 11, 28—30 beibehalten hat, in welchen ausgesprochen ist, daß das, was Jesus von dem Menschen fordert, ein „gerechtes (ihm nichts Unbilliges zumuthendes) Joch, eine leichte Last" sei, und daß es von ihm auch mit derjenigen Freundlichkeit und Demuth an den Menschen gebracht werde, welche das Vertrauen erwecken müsse, daß er nicht beabsichtige, den Menschen zu beschweren und zu

beängſtigen, ſondern vielmehr ihn zu beruhigen und aufzurichten, indem er ihm einen einfachen, leichten Weg zum Himmel zeigt. Desgleichen iſt unſerm Evangeliſten eigenthümlich die Stelle 12, 17—21 (Jeſ. 42, 1), in welcher auf die beſcheidene, geräuſchloſe, freundliche und das Schwache ſchonende Wirkſamkeit Jeſu hingewieſen wird, und ebenſo die beſondere Hervorhebung des Mitleids, welches Jeſus eben dieſer hülfsbedürftigen Klaſſe des Volks, den ὄχλοι, τελῶναι, ἁμαρτωλοί, zugewendet habe (9, 36. 11, 28; vgl. das häufige σπλαγχνισθείς 20, 34. 15, 32. 14, 14 und das zweimalige ἔλεον θέλω καὶ οὐ θυσίαν 9, 13. 12, 7) und endlich der Umſtand, daß Matthäus an den Wundern Jeſu vorzugsweiſe ihre große Zahl hervorhebt, um damit einen Beweis der unermüdlichen und umfaſſenden mitleidsvollen Thätigkeit Jeſu zu geben (ἐθεράπευσεν πάντας, πᾶσαν νόσον und dgl. 4, 23. 8, 16. 17. 9, 35. 12, 15. 15, 30 f.), während die andern Evangeliſten vor Allem die übernatürliche Macht und Erhabenheit betonen, welche aus der Wunderthätigkeit Jeſu hervorgeleuchtet habe (vgl. Luk. 6, 19. 8, 44 ff. Mark. 5, 30); die ſpecielle Eigenthümlichkeit, die man bei Matthäus bemerkt, daß er nämlich mehrmals zwei Geheilte hat, wo die andern Evangeliſten nur Einen haben, ſcheint gleichfalls auf dieſe Tendenz, die rettende Thätigkeit Jeſu in möglichſt großem Umfange erſcheinen zu laſſen, zurückzuführen. Auch das iſt wohl nicht zufällig, daß in der Lehre Jeſu von dem gegenſeitigen Verhalten der Menſchen unter ſich, wie ſie dieſes Evangelium darſtellt, überall die Pflicht verſöhnlicher, barmherziger und demüthiger Liebe zum Nebenmenſchen und die Zuſicherung göttlicher Barmherzigkeit nur unter der Bedingung einer ſolchen wahren Nächſtenliebe mit beſonderem Nachdruck und in großer Ausführlichkeit dargeſtellt iſt (18, 14—35 die Rede vom Binden und Löſen und von der Bereitwilligkeit zur Vergebung aller Beleidigung, Luk. 17, 3. 4 ganz kurz behandelt; 6, 14. 15, was Luk. 11, 5 fehlt; vgl. auch 7, 1—12). Dieſer Hervorhebung der erlöſenden, menſchenfreundlichen Liebe Jeſu zu ſeinem Volke, durch welche er ſich als der ihm verheißene Meſſias erweiſt, entſpricht weiter die Eigenthümlichkeit, daß in keinem Evangelium ſo entſchieden, wie in dem des Matthäus, die Lehre Jeſu als der wahre, alles Weſentliche des νόμος und der προφῆται in ſich ſchließende Inbegriff beider bezeichnet (7, 12. 22, 40), ja ausdrücklich die Uebereinſtimmung ſeines Auftretens mit Geſetz und Propheten in ganz apologetiſchem Tone ausgeſprochen wird, wie wenn der Vorwurf eines geſetzwidrigen

Charakters der Lehre Jesu von ihr abgewandt werden sollte (5, 17—19, wo nur zu V. 18 Luk. 16, 18 eine Analogie). So sehr der Evangelist auch die Seite des Verhältnisses Jesu zum Gesetz hervorhebt, daß er das Gesetz nicht nur bestätigt, sondern auch vollendet und in einzelnen Punkten weiter geführt habe (der Ausspruch über die Ehescheidung 19, 3—10 und die unserm Ev. eigenthümlichen Antithesen der Bergrede 5, 21—44), und daß eben darum in ihm etwas Neues und Höheres (der κύριος τοῦ σαββάτου, μείζων τοῦ ἱεροῦ 12, 8, 6) erschienen sei, so bestimmt weist doch Jesus jeden Gedanken an die Aufhebung auch nur eines einzigen Punktes im Gesetz zurück und nimmt überall (15, 1—20. 23, 23) das Gesetz gegen die pharisäischen Zusätze zu demselben in Schutz. Auch die Antithesen der Bergrede sind so gehalten, daß, obwohl das πληρῶσαι V. 17 ergänzende Verbesserungen des Gesetzes selbst erwarten läßt, doch zunächst nicht das Gesetz, sondern die Gestalt, welche es in der pharisäisch-rabbinischen Ueberlieferung erhalten hatte, als unzureichende Norm des religiösen Lebens bezeichnet wird; sie werden mit den Worten ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ἡ δικαιοσύνη ὑμῶν πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν eingeleitet, und ebenso wird nachher bei den einzelnen Punkten durch die Worte ἠκούσατε, ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις offenbar auf die rabbinische Gesetzeslehre hingewiesen und damit die Voraussetzung angedeutet, daß die Lehre Jesu nicht zum Gesetz als solchen, sondern vielmehr zu der im bisherigen Judenthum geltenden Form desselben in einem Gegensatze sich befunden habe, obwohl der Sache nach doch das Gesetz selbst von den hier vorgetragenen Antithesen getroffen wird. Nicht das jüdische Volk, sondern seine Unterdrücker, die Pharisäer und Schriftgelehrten, nicht das Gesetz, sondern die erst später hinzugekommenen Lehren und Ueberlieferungen hat Jesus angegriffen, seine ganze Wirksamkeit und Lehre bestand in einem Kampfe gegen diese ungöttlichen und unlautern Elemente, welche sich ohne alle höhere Berechtigung in die israelitische Theokratie eingedrängt hatten, (vgl. 15, 13 πᾶσα φυτεία, ἣν οὐκ ἐφύτευσεν ὁ πατήρ μου, ἐκριζωθήσεται). Unter diesen Gesichtspunkt des Kampfes gegen die das ungläubige Judenthum beherrschenden höhern Klassen (nicht gegen das Judenthum überhaupt, wie der vierte und dritte Evangelist) hat der Verfasser das Auftreten Jesu von Anfang bis zu Ende gestellt; gleich die Bergrede spricht dieß aus, und wie die erste, so hat es auch die letzte

größere Rede Jesu vor dem Volk mit dem Gegensatze zu thun, in welchen Jesus zu den γραμματεῖς und Φαρισαῖοι getreten ist; in der entscheidenden Bekämpfung dieser Klasse findet das öffentliche Wirken Jesu seinen Abschluß, und zwar mit einer Ausführlichkeit und Genauigkeit, welche sowohl auf die hierarchischen Ansprüche derselben (μὴ κληθῆτε ῥαββί — καὶ πατέρα μὴ καλέσητε ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς — μηδὲ κληθῆτε καθηγηταί) als auf ihre Lehren bis in's Speciellste eingeht (V. 16 ff. λέγοντες ὃς ἂν ὀμόσῃ ἐν τῷ ναῷ, οὐδέν ἐστιν κ. τ. λ. vgl. die Stelle über den Eid 5, 33 ff.). Auch die gegen Heuchelei und Ostentation gerichtete Stelle 6, 1—6. 16—18 hat ohne Zweifel namentlich die Pharisäer und Schriftgelehrten (5, 20) im Auge, und wenn man es mit Recht unpassend gefunden hat, daß der Evangelist mehrmals nicht nur Pharisäer und Schriftgelehrte, sondern auch Pharisäer und Sadducäer als unter sich verbündete Gegner Jesu und der Sache des Himmelreichs darstellt (16, 1. 12. 3, 7, wo Lukas statt Φ. und Σ. ὄχλοι hat), so hängt auch dieser ungeschichtliche Zug damit zusammen, daß der Verfasser von dem Gesichtspunkt ausgeht, die σοφοί und συνετοί (11, 25), d. h. die herrschenden Sekten und ihre Häupter seien die Hauptfeinde gewesen, welche Jesus bei seiner Wirksamkeit zu bekämpfen gehabt habe, während er bei den νήπιοι, den noch unverbildeten und empfänglichen Menschen der niedern Volksklasse, eine bessere Aufnahme fand (ebd.). So sehr nun aber nach allem Bisherigen der Evangelist Jesum als den israelitischen Messias darstellt, der einzig und allein zur Beseligung seines Volkes durch Lehre und That gekommen sei und namentlich wegen der Uebereinstimmung seiner Lehre mit dem Gesetz und der Prophetie allen Anspruch auf seine Anerkennung habe, so unzweifelhaft ist es auch, daß er überall das Endresultat, welches die Wirksamkeit Jesu bei der jüdischen Nation im Ganzen gehabt hatte, nämlich seine Nichtanerkennung als Messias (gegen welche ja eben die apologetische Beweisführung des Ganzen gerichtet ist) vor Augen hat. Er stellt nicht nur aus der ihm überlieferten Geschichte Jesu die auch bei den andern Synoptikern vorkommenden Aussprüche über den Unglauben des israelitischen Volks zusammen (8, 10—12 den Ausspruch über den Hauptmann von Kapernaum; 10, 16 ff. 23, 34 die Vorausverkündigung der Verfolgungen, welche die Jünger bei ihrer Wirksamkeit unter dem israelitischen Volke finden werden; Kap. 11 und 12, 41. 42 die Aussprüche Jesu über die Unempfänglichkeit seiner Zeitgenossen für die Sache des Himmelreichs), sondern

gibt auch den Reden Jesu an mehrern Stellen eine eigenthümliche Fassung, welche eben auf die ungläubige Verstocktheit des Volkes im Ganzen Bezug hat. So führt er in Kap. 13 (ähnlich wie der vierte Evangelist 12, 40 ff.) die Weissagung des Propheten Jesaja (6, 9. 10) über die Verhärtung und Verblendung des „Volkes" gegen sein wahres Heil ihrem ganzen Umfange nach an (was bei Markus und Lukas nicht der Fall ist), er läßt Jesum zu wiederholten Malen aussprechen, daß zwar Viele berufen, aber nur Wenige auserwählt seien (20, 16. 22, 14), er gibt dem Gleichniß vom Hochzeitmahle (Kap. 22) eine Fassung, in welcher sowohl auf die tödtliche Feindschaft der Häupter des Volkes gegen die Verkündiger des Evangeliums (V. 6 *οἱ δὲ λοιποὶ κρατήσαντες τοὺς δούλους αὐτοῦ ὕβρισαν καὶ ἀπέκτειναν*) als auch auf die dafür erfolgte Strafe der Zerstörung Jerusalems (V. 7 *ὁ δὲ βασιλεὺς — ἀπώλεσεν τοὺς φονεῖς ἐκείνους καὶ τὴν πόλιν αὐτῶν ἐνέπρησεν*) deutlich genug angespielt wird, und er ist unter allen Evangelisten der einzige, der die Geschichte Jesu gleich mit einer Verfolgung von jüdischer Seite beginnen läßt, durch welche der Messias Israels, nachdem er kaum das Licht des Daseins erblickt, zur Flucht aus seiner Heimath genöthigt wird (Kap. 2); ebenso unterläßt er es bei der Erzählung der Leidensgeschichte nicht, durch mehrere ihm eigenthümliche Züge der Darstellung darauf hinzuweisen, wie ungerecht und unverdient die Feindschaft der Häupter der jüdischen Nation gegen Jesum gewesen; die Reue des Judas darüber, daß er „unschuldiges Blut" verrathen habe, der Traum der Gemahlin des Pilatus, durch welchen dieser auf die Unschuld des „*δίκαιος*" aufmerksam gemacht wird, die öffentliche Erklärung des römischen Statthalters, daß er an der Blutschuld gegen Jesum keinen Antheil haben wolle, und die Erzählung, wie das von den Hohenpriestern und Aeltesten gegen Jesum aufgeregte Volk in frevelhafter Verstocktheit die göttliche Strafe für diese Schuld gegen sich selbst und seine Nachkommen herausfordert (27, 20. 25), alle diese (Matthäus eigenthümlichen) Elemente beweisen es, wie sehr der Evangelist bemüht ist, die Sache Jesu seinen jüdischen Verfolgern gegenüber in ihrer Wahrheit und Gerechtigkeit erscheinen zu lassen, auch hier ist seine Schrift nichts Anderes als eine Apologie des Christusglaubens gegen den Unglauben und die Feindschaft des herrschenden Judenthums.

II. Nähere Entwicklung des Verhältnisses des Matthäusevangeliums zum Judenthum und Judenchristenthum; sein didaktischer (legislatorischer) Zweck. Es kann

nach dem Bisherigen wohl keinem Zweifel unterliegen, daß das Matthäusevangelium in einer sehr nahen und engen Beziehung zum Judenthume steht. Es hat ebenso einen judaisirenden Charakter, sofern es die Thätigkeit Jesu auf das jüdische Volk beschränkt und Jesum in ein durchaus positives Verhältniß zum alten Testament und namentlich zum mosaischen νόμος setzt, als auch einen antijüdischen, sofern es die Unempfänglichkeit der Nation und ihrer Häupter gegen das ihr dargebotene Heil strafend hervorhebt und die Erhabenheit der Lehre Jesu über die jüdische (pharisäische) Gesetzesauffassung mit allem Nachdruck hervortreten läßt. Diese enge Beziehung zum Judenthum zeigt sich nun weiter ganz besonders darin, daß in den Reden Jesu bei Matthäus sich so viele Aussprüche finden, welche sich nur auf die speciell-jüdischen religiösen Lehren und Einrichtungen, nur auf die speciellen Verhältnisse und Schicksale des jüdischen Volkes beziehen und daher von den übrigen Evangelisten ganz oder größtentheils beseitigt sind, weil sie für das christliche Bewußtsein als solches keine Bedeutung mehr haben. Es gehört hieher einmal die schon im Obigen bemerkte Eigenthümlichkeit, daß die Polemik Jesu gegen einzelne Lehrbestimmungen und gegen die hierarchischen Ansprüche des Pharisäismus und Rabbinismus noch bis in's Einzelnste aufbehalten ist in einer Ausführlichkeit, die dem geschichtlichen Thatbestand allerdings gewiß entspricht, die aber doch ein Interesse nur da haben kann, wo das Christenthum mit dem Judenthum noch verflochten, seinem Einfluß und seiner nähern Berührung noch ausgesetzt ist (23, 8—10. 15—22. 5, 20—43. 6, 2. 16). Ganz dasselbe ist der Fall in den eschatologischen Reden Jesu bei Matthäus; auch sie setzen sowohl bei dem Verfasser als bei den Lesern, für welche seine Schrift bestimmt war, ein aus der nationalen und religiösen Einheit mit dem Judenthum noch nicht herausgetretenes, sondern sich noch innerhalb ihrer bewegendes Bewußtsein voraus. Es zeigt sich 24, 20 („betet, daß eure Flucht nicht am Sabbath geschehe") ein an das Ceremonialgesetz im strengsten Sinne noch gebundener Standpunkt, sofern hier die nicht einmal im damaligen Judenthum (vgl. 1 Makk. 2, 41. Joseph. Ant. 12, 6, 2) allgemein angenommene Ansicht vorausgesetzt wird, daß auch im Falle der Lebensgefahr eine Abweichung von dem Gebot der Sabbathruhe unerlaubt sei; sodann ist V. 22 (εἰ μὴ ἐκολοβώθησαν αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι, οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σαρξ) von der Verwüstung des Tempels und der mit ihr über Judäa hereinbrechenden Drangsal als von

einem Ereigniß die Rede, bei welchem es ſich um das Wohl und Wehe Aller handelt, als ob es nur ſolche Chriſtusgläubige, ja nur ſolche Menſchen gäbe, welche von den Schickſalen Judäa's unmittelbar mitbetroffen werden — daher denn das πᾶσα σὰρξ zwar bei Markus, der auch ſonſt eine emphatiſche Ausdrucksweiſe und zwar namentlich das πάντες (1, 5. 32. 2, 12. 5, 20 u. ſ.) liebt, 13, 20 noch beibehalten, Luk. 21, 23 aber nur von einer ὀργὴ τῷ λαῷ τούτῳ die Rede iſt —, und, was die Hauptſache iſt, unter dem τέλος oder der συντέλεια τοῦ αἰῶνος iſt hier die Zerſtörung des jüdiſchen Staats und Kultus noch mit inbegriffen, mit dieſer Zerſtörung beginnt das τέλος, ſie iſt der erſte, die Paruſie der zweite Akt deſſelben, das Ende Israels iſt zugleich das Ende der zeitlichen Ordnung der Dinge überhaupt. Bei Lukas iſt die Zerſtörung Jeruſalems ein Strafgericht gegen die jüdiſche Nation, welches mit dem Weltende nichts zu thun hat, ſondern nur wie ſo vieles Andere unter diejenigen Ereigniſſe gehört, die demſelben noch vorhergehen ſollen, daher namentlich 21, 24 (καὶ Ἰερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν, ἄχρις οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν) eine unbeſtimmte, möglicherweiſe ſehr lange (V. 9 οὐκ εὐθέως τὸ τέλος) Zwiſchenzeit zwiſchen Beidem geſetzt wird; bei Markus ſteht die Zerſtörung gleichfalls nur in der Reihe der ὠδῖνες, die der Paruſie vorangehen, das Ende der Dinge wird auch hier nur ganz unbeſtimmt (13, 24 ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλῖψιν ἐκείνην) an die Zerſtörung angereiht. Bei Matthäus dagegen werden von V. 6 an bis V. 13 die ὠδῖνες aufgezählt; hierauf heißt es (nachdem noch kurz der Verkündigung des Evangeliums auf der ganzen Erde Erwähnung gethan iſt) V. 14 καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος, worauf unmittelbar die Worte folgen: ὅταν οὖν ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως u. ſ. w. Wie ſchon V. 3 in der Frage der Jünger an Jeſum über die Zukunft die Zerſtörung des Tempels mit der παρουσία und συντέλεια in Eins zuſammengenommen wird, während Markus 13, 4 (und ebenſo Lukas 21, 7) ein einfaches, blos auf die Tempelzerſtörung ſich beziehendes ταῦτα πάντα συντελεῖσθαι hat, ſo wird nun auch hier die Beſchreibung des τέλος mit den Worten über den Greuel der Verwüſtung begonnen, indem ja das οὖν nicht anders als (mit de Wette) ſo genommen werden kann: „in Folge des Eintretens des τέλος"; eine andere Auffaſſung, als ob die Rede V. 15 wieder in die Zeiten vor dem τέλος zurückgienge, wäre, da dieſelbe V. 6—14 ſo genau in chronologiſcher Ordnung fortſchreitet, nur dann möglich, wenn

man bei dem ἥξει τὸ τέλος einen Abſchnitt machen und mit dem ὅταν οὖν ἴδητε eine ganz neue, mit dem Vorhergehenden gar nicht mehr zuſammengehörige Expoſition beginnen laſſen könnte, eine Anſicht, welche dieß für ſich zu haben ſcheint, daß der Fortgang von V. 14 zu V. 15 allerdings kein natürlicher und fließender iſt (indem urſprünglich V. 15 in einem andern Kontext geſtanden haben muß), welche aber deßungeachtet für die jetzige Geſtalt der Rede keine Geltung haben kann, theils wegen der Verbindung von V. 14 und 15 durch οὖν, theils weil V. 15 ff. zur Beantwortung der Frage V. 3 über die Vorzeichen der Paruſie und des Weltendes nothwendig mitgehört. Jedenfalls aber wird ja nachher V. 29. 30 die Paruſie als ein unmittelbar auf die Verwüſtung des Tempels und die mit ihr verbundenen Drangſale folgendes Ereigniß bezeichnet (εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλῖψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται κ. τ. λ. καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου u. ſ. w.); zwiſchen der θλῖψις und der Paruſie ſtehen zwar die Zeichen am Himmel, Verfinſterung der Sonne und des Mondes, Herabfallen der Sterne und dgl., in der Mitte, allein eine längere Zwiſchenzeit zwiſchen dieſen und der Paruſie ſelbſt (wie etwa Apok. 6, 12 ff.) iſt durch nichts angedeutet, und ſomit iſt auch die letztere in der Zeit εὐθέως μετὰ τὴν θλῖψιν zu denken. Kurz das Ende des Tempels und das Ende der Welt fallen hier in Eins zuſammen, die Entwicklung der Dinge knüpft ſich ganz und durchaus an die Geſchichte der israelitiſchen Theokratie oder geht eigentlich in ihr auf, es wird hier Alles noch vom jüdiſchen Standpunkt aus betrachtet. Zu dieſen Kennzeichen einer ſich noch ganz im Kreiſe des Judenthums bewegenden Anſchauung der Dinge kommen nun weiter ſo beſtimmte (bei den beiden andern Synoptikern ſchon faſt ganz verwiſchte) Beziehungen auf die beſondern Verhältniſſe der letzten Zeiten des jüdiſchen Staates hinzu, daß auch von dieſer Seite her die enge Berührung dieſer Reden mit dem paläſtinenſiſchen Judenthum keinem Zweifel unterliegen kann. Es haben zwar viele Ausleger die Anſicht ausgeſprochen, daß die Ereigniſſe, auf welche der prophetiſche Abſchnitt V. 5—14. 23—26 hinweist, keineswegs in der Wirklichkeit eingetroffen ſeien (ſo de Wette zu d. a. St., welchem auch Baur Unterſ. S. 605 beiſtimmt). Dieſe Anſicht hieng zum Theil mit der Bevorzugung des vierten vor dem erſten Evangelium zuſammen, indem man in dieſem ungeſchichtlichen Charakter der Reden bei Matthäus einen Beweis gegen ihren Urſprung aus dem Munde Jeſu finden wollte (vgl. de Wette S. 260); man nahm

eben, weil man die Aechtheit derſelben in ihrer jetzigen Geſtalt aufgeben zu dürfen glaubte, keinen Anſtand, in ihnen Prophezeiungen zu finden, denen in der Wirklichkeit nichts entſprochen habe, man begnügte ſich damit, dieſe Irrthümlichkeit derſelben nachzuweiſen, aber freilich ohne zu bedenken, daß dieſem Irrthümlichen doch auch irgend etwas Reelles zu Grunde liegen muß, wenn ſein Urſprung erklärt werden ſoll, und ohne darauf zu achten, wie ſehr namentlich die konkrete Anſchaulichkeit der Verſe 23—26 auf beſtimmte Verhältniſſe hinweist, die der Verfaſſer dieſer Stelle vor Augen haben mußte. Es iſt allerdings richtig, daß dieſe Reden ſo, wie ſie jetzt vorliegen, nicht in allen ihren Theilen von Chriſtus (und wie wir ſpäter ſehen werden, auch nicht von Matthäus) herrühren können, da die von dem Presbyter Johannes, einem unmittelbaren Jünger Jeſu, verfaßte Apokalypſe nichts von einer Verwüſtung des Tempels, ſondern nur von einer theilweiſen Zerſtörung Jeruſalems weiß, und da aus den Briefen des Apoſtels Paulus erhellt, daß man die Paruſie ſchon lange vor dem Jahr 70 in nächſter Nähe erwartete (1 Kor. 7, 26 ff. 16, 22 u. ſ.) und von dem ſchrecklichen Schickſale des jüdiſchen Volkes keine Ahnung hatte (Röm. 11, 11—32); allein daraus folgt nicht, daß dieſe Reden einfach irrthümliche, aus der Luft gegriffene Erwartungen über die Zukunft ſind. Ebenſo machte man ſich die richtige Auffaſſung der geſchichtlichen Beziehungen von Kap. 24 deswegen unmöglich, weil man nicht berückſichtigte, daß das Matthäusevangelium einen Kreis von Chriſten vorausſetzt, die noch in einem nähern Verbande mit dem Judenthume ſtehen, obwohl dieſer Umſtand gerade hier, in den Ermahnungen zur Flucht ſo deutlich hervortritt, ſofern dieſe ja nicht blos *τοῖς ἐν Ιουδαίᾳ* überhaupt (wie Mark. 13, 14. 18 nach der richtigen Lesart und Luk. 21, 21), ſondern den Chriſtusgläubigen ſelbſt (*ἵνα μὴ γένηται ἡ φυγὴ ὑμῶν χειμῶνος μηδὲ σαββάτῳ*) gegeben werden. Eine auf das Einzelne eingehende Betrachtung der hieher gehörigen Stellen wird zeigen, daß das Kapitel eine ſehr große Zahl beſtimmter geſchichtlicher Beziehungen auf die Geſchichte des Judenthums und der jüdiſchen Chriſtenheit enthält. Zuerſt gehört hieher V. 4. 5 *βλέπετε, μή τις ὑμᾶς πλανήσῃ· πολλοὶ γὰρ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, λέγοντες Ἐγώ εἰμι ὁ χριστός, καὶ πολλοὺς πλανήσουσιν*, und V. 23 ff. *τότε ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ Ἰδοὺ ὧδε ὁ χριστὸς ἢ ὧδε, μὴ πιστεύετε· ἐγερθήσονται γὰρ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται καὶ δώσουσιν σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα, ὥστε πλανῆσαι, εἰ δυνατόν, καὶ τοὺς ἐκλεκτούς. — ἐὰν οὖν ε�ίπωσιν ὑμῖν*

Ἰδὲ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐστίν, μὴ ἐξέλθητε, Ἰδὲ ἐν τοῖς ταμείοις, μὴ πιστεύσητε. Man ſagt zwar, dieß könne nicht auf jüdiſche Pſeudomeſſiaſſe gehen, da ja dieſe mit Chriſten nichts zu thun hatten (de Wette zu V. 23); man habe überhaupt an chriſtliche Meſſiaſſe zu denken, die im Namen Jeſu und angeblich ſein Werk fortſetzend oder vollendend auftreten würden. Allein ein chriſtlicher χριστός iſt etwas ſchlechthin Undenkbares, da, wer als χριστός auftritt, Jeſu ebendamit die Würde des χριστός abſpricht; und was den erſtern Einwand betrifft, ſo wiſſen wir ja gar nicht, ob der Evangeliſt nicht Gründe hatte, Warnungen vor jüdiſchen Pſeudomeſſiaſſen, dergleichen Jeſus ſelbſt wahrſcheinlich bereits gegeben hatte, in ſeine Schrift aufzunehmen, es iſt keineswegs unmöglich, daß manche paläſtinenſiſche Chriſten in den letzten Jahrzehnten vor dem jüdiſchen Krieg den γόητες, welche dem Volke Befreiung von dem Elend und Druck der Römerherrſchaft verhießen, in die Hände gefallen waren, und auch wenn dieß nicht geſchehen war, ſo mußte es ihm doch als vollkommen angemeſſen erſcheinen, daran zu erinnern, daß Jeſus den Seinigen eine Warnung vor dieſen Verführern ertheilt habe, welche ſo „Viele" (und zwar gerade aus der untern armen und gedrückten Volksklaſſe, der auch der größte Theil der paläſtinenſiſchen Chriſtenheit angehörte) „getäuſcht" und in's Unglück geſtürzt hatten; dieſelbe Warnung ſteht auch V. 24, obwohl ebenda ausdrücklich geſagt iſt, es ſei nicht möglich, daß die ἐκλεκτοί getäuſcht werden; der Evangeliſt mußte alſo der Anſicht ſein, daß es ſich jedenfalls verlohnt habe, eine ſolche Warnung zu geben, obwohl ſie für die ἐκλεκτοί nicht ſchlechthin nothwendig ſei, ſofern nämlich Jeſus durch dieſelbe ſowohl ſeine Kenntniß der Zukunft, als auch ſeine Vorſorge für die Seinigen bewähre. Der Haupteinwand jedoch iſt der, es laſſen ſich gar keine jüdiſchen Pſeudomeſſiaſſe vor der Zerſtörung Jeruſalems nachweiſen, die Goeten bei Joſephus und in der Apoſtelgeſchichte, in welchen man dieſelben finden wolle, haben nicht die Rolle des Meſſias geſpielt. Aber dieſe Behauptung iſt durch nichts zu begründen. Die Nachrichten der Apoſtelgeſchichte, welche blos zwei ſolcher γόητες im Vorübergehen erwähnt (5, 36. 21, 38), ſind zu kurz, als daß ſich ihnen etwas Näheres entnehmen ließe (davon ganz abgeſehen, daß die hiſtoriſche Genauigkeit dieſer Schrift gerade hier durch ihre unrichtigen Angaben über Theudas und über Judas von Galiläa, deſſen Partei keineswegs ſich ſchnell wieder zerſtreut hatte, ſondern vielmehr bis zum Jahr 70 in fortwährender Zunahme begriffen war,

vgl. Josephus Ant. 18, 1, 1. 6. B. J. 7, 8, 1, sehr in Frage gestellt wird). Was aber Josephus betrifft, so ist es bekannt, daß er von den vielfach gemißbrauchten und durch den jüdischen Krieg so schrecklich enttäuschten messianischen Hoffnungen seines Volkes so viel als möglich schweigt (mit Ausnahme von B. J. prooem. §. 2 lib. 6, 5. §. 4, wo er angibt, daß eben diese Hoffnungen der Grund des Aufstands gegen die Römer gewesen); es konnte daher auch hier nicht seine Absicht sein, die Eitelkeit dieser Hoffnungen und den damit getriebenen Mißbrauch durch genauere Angaben über die messianischen Tendenzen der Schwärmer, die sich durch den Erfolg als γόητες ausgewiesen hatten, der römischen Welt, für die er seine Antiquitäten (prooem. §. 2) und seine griechische Bearbeitung des jüdischen Kriegs schrieb (prooem. §. 1), noch weiter unnöthigerweise bloszustellen. Und doch beschreibt auch er diese γόητες so, daß ihr messianisches Auftreten zum Theil durchaus wahrscheinlich, zum Theil ganz gewiß ist. Von Theudas, der unter Claudius auftrat, gibt er an (Ant. 20, 5, 1): γόης τις ἀνήρ, Θευδᾶς ὀνόματι, πείθει τὸν πλεῖσον ὄχλον, ἀναλαβόντα τὰς κτήσεις ἕπεσθαι πρὸς τὸν Ἰορδάνην ποταμὸν αὐτῷ· προφήτης γὰρ ἔλεγεν εἶναι καὶ προστάγματι τὸν ποταμὸν σχίσας δίοδον ἔφη παρέξειν αὐτοῖς ῥᾳδίαν, καὶ ταῦτα λέγων πολλὺς ἠπάτησεν. Er konnte hienach, wenn die Menge mit ihren Habseligkeiten ihm nachzog, ihr nicht nur ein müßiges Wunder zeigen wollen, er konnte vielmehr keine andere Absicht haben, als dem Volke sich als einen Gottgesandten darzustellen, der dazu bestimmt sei, es aus der Sklaverei der Fremdherrschaft zu befreien, wie Moses, der das rothe Meer zum Durchgang gespalten hatte. Noch bedeutender war das Unternehmen des Αἰγύπτιος (A. G. 21, 38), über welchen Josephus angibt: μείζονι δὲ πληγῇ Ἰουδαίους ἐκάκωσεν ὁ Αἰγύπτιος ψευδοπροφήτης· παραγενόμενος γὰρ εἰς τὴν χώραν ἄνθρωπος γόης καὶ προφήτης πίστιν ἐπιθεὶς ἑαυτῷ περὶ τρισμυρίους μὲν ἀθροίζει τῶν ἠπατημένων, περιαγαγὼν δὲ αὐτοὺς ἐκ τῆς ἐρημίας εἰς τὸ ἐλαιῶν καλούμενον ὄρος ἐκεῖθεν οἷός τε ἦν εἰς Ἱεροσόλυμα παρελθεῖν βιάζεσθαι καὶ κρατήσας τῆς τε Ῥωμαϊκῆς φρουρᾶς καὶ τοῦ δήμου τυραννεῖν, χρώμενος τοῖς συνεισπεσοῦσι δορυφόροις (B. J. 2, 13, 5), vgl. Ant. 20, 8, 6: θέλειν γὰρ ἔφασκεν αὐτοῖς ἐπιδείξειν, ὡς κελεύσαντος αὐτοῦ πίπτοι τὰ τῶν Ἱεροσολύμων τείχη (vgl. Josua Kap. 6 V. 5. 20). Was bedürfen wir weiter? Dieser Volksführer zog wie Moses aus Aegypten durch

die Wüſte, wollte wie Joſua Jeruſalem ohne Schwertſtreich erobern und ſodann als König das Volk beherrſchen: was iſt dieß Anderes, als er wollte der Meſſias ſein? Gerade ſo heißt es Joh. 6, 14. 15: οἱ οὖν ἄνθρωποι ἰδόντες ὃ ἐποίησεν σημεῖον Ἰησοῦς, ἔλεγον ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον. Ἰησοῦς οὖν γνοὺς, ὅτι μέλλουσιν ἔρχεσθαι καὶ ἁρπάζειν αὐτόν, ἵνα ποιήσωσιν βασιλέα —. Joh. 1, 20. 21. 7, 40 iſt zwar zwiſchen χριστός und προφήτης ein Unterſchied gemacht; daß aber Beides auch daſſelbe ſein kann, nur von verſchiedenen Seiten betrachtet, geht eben aus Joh. 6 und desgleichen aus A.G. 3, 22 hervor, wo Jeſus als der von Moſes (Dt. 18, 15) geweiſſagte Prophet bezeichnet und ebendamit ſeine Meſſianität bewieſen wird (ſo auch Joh. 5, 46 vgl. Recogn. 1, 39 ff.). προφήτης drückt die Begabung, die weiſſagende und wunderthuende Kraft, χριστός (μεσσίας) die königliche Würde aus; es tritt einer als προφήτης auf und wird in Folge davon, Joh. 6, 14 durch Anerkennung des Volkes, A.G. 2, 36 durch den Willen Gottes (κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ὁ θεὸς ἐποίησεν, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν, V. 22 ἄνδρα ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἀποδεδειγμένον εἰς ὑμᾶς δυνάμεσι καὶ τέρασι καὶ σημείοις), Joseph. l. c. durch ſeinen glücklichen Erfolg Herr und König. Weiter gibt Joſephus B. J. 2, 13, 4 an, zu derſelben Zeit mit dem Aegypter ſeien auch viele Andere ähnlichen Schlages aufgetreten: πλάνοι γὰρ καὶ ἀπατεῶνες, προσχήματι θειασμοῦ νεωτερισμοὺς καὶ μεταβολὰς πραγματευόμενοι, δαιμονῶν τὸ πλῆθος ἀνέπειθον καὶ προῆγον εἰς τὴν ἐρημίαν, ὡς ἐκεῖ τοῦ θεοῦ δείξοντος αὐτοῖς σημεῖα ἐλευθερίας; Ant. 20, 8, 6: δείξειν ἔφασαν ἐναργῆ τέρατα καὶ σημεῖα, καὶ πολλοὶ πεισθέντες τῆς ἀφροσύνης τιμωρίαν ὑπέσχον, und §. 10: ἀπατηθέντες ἀπό τινος ἀνθρώπου γόητος, σωτηρίαν αὐτοῖς ἐπαγγελλομένου καὶ παῦλαν κακῶν, εἰ βουληθεῖεν ἕπεσθαι μέχρι τῆς ἐρημίας αὐτῷ, — überall die moſaiſche Idee eines Retters des Volkes aus ſeinem Elend, d. h. eben eines Meſſias, wie ihn mutatis mutandis, auch das Matthäusevangelium denkt! Nach dem Krieg endlich tritt ein aus Paläſtina entflohener Sikarier Jonathan in Kyrene auf, wo er ἐκ ὀλίγων τῶν ἀπόρων ἀνέπεισε προσέχειν αὐτῷ καὶ προήγαγεν εἰς τὴν ἔρημον, σημεῖα καὶ φάσματα δείξειν ὑπισχνούμενος (7, 11, 1); auch von falſchen Propheten, welche auf Anſtiften der Anführer des Aufſtands während der Belagerung Jeruſalems allen denen, welche ſich in den Tempel flüchten wollten, eine wunderbare göttliche Rettung aus der Macht

der Römer prophezeiten und dadurch eine große Zahl von Menschen von der rechtzeitigen Flucht aus der Stadt abhielten, ist 6, 5, 2 die Rede. Wie ganz passen doch alle diese Züge, das Hinausgehen in die Wüste, das Wunder zu schauen Geben auf die Worte Jesu bei Matthäus (V. 26 und 24)! wie passend war es, daran zu erinnern, wie sehr mußte es die Leser in ihrem dankbaren Vertrauen auf Jesus als den χριστός bestärken, daß er den Seinigen die Gefahren des Römerkriegs vorausgesagt hatte, in welchem, wie schon vorher durch die Pseudomessiasse, so nun durch falsche Weissagungen von Pseudopropheten betrogen, durch ein falsches Vertrauen auf die Unzerstörbarkeit des τόπος ἅγιος getäuscht so Viele den Untergang gefunden hatten! wie klar ist es aber auch, daß die Sache nur für jüdische Christen, bei welchen die Erinnerung an diese Ereigniffe noch lebendig war, dieses Interesse hat, und daß also das Evangelium für sie bestimmt ist! Zur Bestätigung unsrer Ansicht, daß wir in den bisher betrachteten Partien des Kapitels Beziehungen auf Personen und Fakta der jüdischen Geschichte zu suchen haben, dient der weitere Umstand, daß auch die übrigen Weissagungen, die das Kapitel enthält, vollkommen zur Geschichte der Jahre 40—70 n. Ch. stimmen. Nachdem V. 4. 5 vor falschen Messiassen ohne nähere Angabe ihrer Zeit, d. h. (vgl. V. 23 ff., wo die ψευδόχριστοι wiederkehren) ganz im Allgemeinen für die gesammte noch übrige Weltzeit gewarnt ist, werden von V. 6 an die ὠδῖνες aufgezählt, die dem Erscheinen des wahren Messias vorhergehen müssen, an deren Nochnichteingetretensein man daher eben die falschen χριστοί erkennen kann. Als ἀρχὴ ὠδίνων wird zunächst in V. 6 angegeben, die Jünger Jesu (die Christen in Palästina) sollen von πόλεμοι und ἀκοαὶ πολέμων hören, sich jedoch durch diese Gerüchte nicht beunruhigen lassen, da das Ende noch nicht so schnell kommen werde. Diese Ankündigung beunruhigender Kriege, die geeignet waren, die Erwartung eines Umschwungs der Dinge aufzuregen, paßt vollkommen auf die Kämpfe und Kriege, durch welche namentlich seit dem Jahr 49 Parthien, Armenien, Mesopotamien und das peträische Arabien beunruhigt wurden, und an welchen seit Claudius mehr und mehr auch die Römer theilnahmen (Joseph. Ant. 20, 3. 4. Tac. ann. 12, 10—21. 44—51. 13, 6—9), Kriege, an welche bei Juden und Judenchristen sich ebenso gut Erwartungen einer völligen Umgestaltung der Dinge und damit des Weltendes anknüpfen konnten, wie dieß später vom Jahr 68 an bei den das römische Reich erschütternden Unruhen unter Nero der Fall

war (vgl. Joseph. B. J. prooem. §. 2 und die Apokalypſe). Dieſe Kriege ſind nun aber nach dem Schluß von V. 6 noch nicht unmittelbare Vorzeichen des Endes; denn zuvor (V. 7) muß erſt Volk gegen Volk, Königreich gegen Königreich aufſtehen. Dieſe Worte laſſen ſich gleichfalls ganz gut auf die römiſche Geſchichte beziehen, nämlich auf die unter Nero ſeit dem Jahr 58 zum Ausbruch kommenden Kriege zwiſchen dem Römer- und Partherreich (Tac. ann. 13, 34–41. 14, 23–26), die für die römiſchen Waffen zum Theil unglücklich ausfielen (15, 12 ff.), Kriege, mit welchen vielleicht zugleich die ſeit dem Jahr 68 beginnenden Empörungen in Gallien und Spanien in Eins zuſammengefaßt ſind, da dieſelben, obwohl ſchon einer ſpätern Periode angehörig, doch auch ſchon hier mitberückſichtigt ſein können, und ebenſo ſteht der Annahme nichts im Wege, daß auch auf die Anfänge des jüdiſchen Aufſtands gegen die Römer hingewieſen werden ſoll. Daß die λιμοὶ und σεισμοὶ κατὰ τόπους (mit welchen letztern Worten auf beſtimmte Gegenden, alſo auf wirkliche Ereigniſſe hingewieſen wird) von der Geſchichte ſämmtlich aufbewahrt ſein ſollen, darf man nicht verlangen; es kann jedoch auch hier an die Erdbeben, welche im Jahr 60 Laodicea (Tac. ann. 14, 27), im Jahr 62 Pompeji (15, 22) verwüſteten, erinnert werden; λιμοὶ ſind nicht nur aus der Regierungszeit des Claudius (a. 51. Tac. ann. 12, 43. Suet. Claud. 18. Jos. Ant. 20, 2, 5. A.G. 11, 28), ſondern auch aus der des Nero kurz vor ſeinem Tode bekannt (Suet. Ner. 45). „In jener Zeit" (τότε in demſelben Sinn wie V. 10 und 23) — heißt es V. 9 weiter — alſo in der von V. 7 an bezeichneten Zeit (die, wie wir geſehen, etwa mit der Regierung Nero's zuſammenfällt) „wird man euch in Trübſal überantworten und euch tödten, und ihr werdet gehaßt ſein von allen Völkern um meines Namens willen, und dann werden Viele abfallen und einander verrathen und einander haſſen, und viele falſche Propheten werden aufſtehen und Viele verführen, und wegen des Ueberhandnehmens der ἀνομία wird die Liebe der Meiſten erkalten." Mit dem Jahr 64 beginnt in Rom die Chriſtenverfolgung, nebſt ihren kleinern Abzweigungen nach Kleinaſien (Apok. 2, 9. 13); in Paläſtina hatte ſie geruht, bis im Jahr 62 Jakobus der Gerechte καὶ τινες ἕτεροι von dem Hoheprieſter Ananus getödtet wurden (Jos. Ant. 20, 9, 1). Die mit dieſer gedrückten äußern Lage der Chriſten entſtehenden σκανδαλισμοὶ und παραδόσεις (Abfälle und Denunciationen) in V. 10 ſind in der Profangeſchichte natürlich nicht aufbehalten, ſo gewiß es

Dinge sind, die sich mit jeder Verfolgung einzufinden pflegen; die ψευδοπροφῆται V. 11, ein Ausdruck, der hier (wie 7, 15) nicht blos in seinem nächsten Wortsinn zu nehmen, sondern namentlich auch auf falsche Lehrer zu beziehen ist, erinnern an die Nikolaiten, vor denen die Apokalypse warnt (die προφῆτις Ιεζάβελ 2, 20); das Zunehmen der ἀνομία geht ohne Zweifel sowohl auf die Abtrünnigkeit als auf die falsche Lehre, von welcher vorher die Rede ist, und es zeigt, daß mit letzterer eine die Geltung des mosaischen Gesetzes aufhebende Lehre gemeint ist, d. h. extreme antinomistische Richtungen, die sich aus oder neben der paulinischen Lehre entwickelten, wie z. B. eben die der Nikolaiten; das „Erkalten der Liebe der Meisten" weist ohnedieß ganz klar auf die Zeit hin, in welcher durch den Kampf des Juden- und Heidenchristenthums die ganze Christenheit innerlich zerrissen war. Die Rede hat hier (von V. 9 an) allerdings nicht blos Judäa im Auge, sie nimmt auf Christenverfolgungen und innere Zerwürfnisse auch außerhalb des Stammlandes Rücksicht, und spricht V. 14 noch aus, daß auch die Verkündigung des Evangeliums in der nichtjüdischen Welt sich vollenden müsse, ehe das Ende herankomme (und zwar in einer dem Thatbestand ganz entsprechenden Weise, indem diese Verkündigung nicht den zwölf Aposteln aufgetragen, sondern als eine ohne sie durch Andere vor sich gehende dargestellt wird). Allein die Bezugnahme des Kapitels auf wirkliche jüdische Verhältnisse und Ereignisse und das Vorherrschen dieses Gesichtspunkts vor allem Uebrigen wird dadurch nicht aufgehoben; es ist auf der einen Seite ganz in der Ordnung, daß ein zunächst nur die jüdische Christenheit berücksichtigender Schriftsteller deßungeachtet hie und da seinen Blick auch auf die außerpalästinensischen Gebiete des Christenthums richtete, da diese zum großen Theil selbst judenchristlich waren und da seit dem Auftreten des Apostels Paulus auch die palästinensischen Gemeinden sich sehr lebhaft für Antiochien, Galatien, Korinth u. s. w. interessirten, und andererseits ist zu beachten, daß nach V. 14 die Verkündigung des Evangeliums in aller Welt geschehen soll εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν, d. h. nicht in der Voraussetzung und zu dem Zweck, daß sie es annehmen, sondern damit es ein Zeugniß für sie sei, damit der Wille Gottes ihnen gegenüber nicht unbezeugt bleibe, sondern ihnen öffentlich in aller Form kundgethan werde, so daß es ihnen unmöglich ist, auf ein Nichtwissen sich zu berufen, wenn sie einst über ihr Verhalten zur Rechenschaft werden gezogen werden

(vgl. das εἰς μαρτύριον αὐτοῖς 8, 4. 10, 18. Mark. 6, 11 und den Ausſpruch Jeſu in einem petriniſchen Apokryphon bei Klemens Strom. 6, p. 637 μετὰ δώδεκα ἔτη ἐξέλθετε εἰς τὸν κόσμον, μή τις εἴπῃ Οὐκ ἠκούσαμεν); wie V. 9 die ἔθνη nur als Feinde und Verfolger des Chriſtenthums erſcheinen, ſo iſt auch hier (wie in der Apokalypſe) nicht das Eingangfinden des Evangeliums in der Heidenwelt, ſondern der Widerſpruch, den es bei ihr finden wird, derjenige Geſichtspunkt, von welchem aus das Verhältniß des Chriſtenthums zum Heidenthum vorzugsweiſe betrachtet wird. Ebenſo zieht ſich von V. 15 an, wo Jeſus auf das τέλος zu ſprechen kommt, der ganze Verlauf der Geſchicke des Chriſtenthums wieder auf den Boden Paläſtina's zuſammen; V. 15—22 kann ſich auf nichts Anderes als auf die Zerſtörung des Tempels beziehen, und die falſchen Meſſiaſſe von V. 23 an haben gleichfalls nur auf dem Boden des Judenthums ihre Stelle, da überhaupt nur innerhalb des Judenthums von ψευδόχριϛοι die Rede ſein kann; die nähere Betrachtung, der wir dieſe Stelle in der Unterſuchung über die Zeit des Evangeliums zu unterwerfen haben, wird ohnedieß zeigen, daß die Rede gerade hier nichts Anderes als ſpecielljüdiſche Verhältniſſe im Auge hat. — Nicht minder ſtellt ſich aber dieſe durchgehende Bezugnahme des Evangeliums auf das Judenthum darin heraus, daß es auch ſonſt, wenige ſpätere univerſaliſtiſche Zuſätze ausgenommen, noch nicht im Stande iſt, von dem Verhältniß der jüdiſchen Nation zu Jeſus und ſeiner Lehre, d. h. von dem negativen Reſultat, daß dieſes Verhältniß im Weſentlichen ein feindliches geweſen, ſich loszureißen und das Poſitive, die Gründung des Gottesreichs unter der Heidenwelt, zur Hauptſache zu machen. Einige Stellen (10, 5. 23) erklären ſich geradezu gegen die Heidenbekehrung; bei dem Citat 12, 18. 21 κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ· — τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν iſt es dem Zuſammenhang nach wahrſcheinlich, daß der Evangeliſt ἔθνη nur für eine große Menſchenmenge überhaupt (die ὄχλοι, die Jeſus nach V. 15 heilte) genommen hat; 21, 43 ſind unter dem ἔθνος, welchem das Reich Gottes gegeben werden ſoll, keineswegs die Heiden (wie ſchon der Singular zeigt), ſondern im Gegenſatz zu den jüdiſchen Volks- und Sektenhäuptern eben die chriſtliche Gemeinde verſtanden (indem ἔθνος hier nicht eine Nation, ſondern der Kaſte der Hierarchen gegenüber, eine größere Geſammtheit überhaupt bezeichnet); 22, 9—14 (Gleichniß vom Hochzeitmahl) läßt ſich gar nicht einmal beſtimmt erkennen, ob

hier von Juden und Heiden, oder von den Volksobern und der für das Evangelium empfänglichern niedern Klasse die Rede ist, und auch, wenn das Erstere der Fall sein sollte, ist es im Vergleich mit der Fassung bei Lukas, wo der Hauptnachdruck darauf liegt, ἵνα γεμισθῇ ὁ οἶκός μου (13, 14), sehr bezeichnend, daß unter den Zugelassenen sogleich wieder ein Unwürdiger ausgeschieden und das Ganze mit dem (unserm Evangelium eigenthümlichen) πολλοί εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί (auch 20, 16) beschlossen wird; 24, 9 und 14 erscheinen, wie schon bemerkt, die Heiden als unempfänglich und feindselig gegen das Evangelium; ἐθνικοί bildet daher auch in unserm Evangelium noch immer eine Kategorie, welche dieselbe Bedeutung hat, wie ἁμαρτωλοί, τελῶναι, nämlich die des Unwürdigen, Verworfenen (vgl. 5, 47, wo Lukas ἁμαρτωλοί statt ἐθνικοί; 6, 32, wo er zu „ἔθνη" τῷ κόσμῳ hinzusetzt; 6, 7 und 18, 17, welche Stellen er gar nicht hat). Die Stelle 24, 31 (ἐπισυνάξουσιν τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρων οὐρανῶν ἕως τῶν ἄκρων αὐτῶν) scheint allerdings nicht blos auf Gläubige aus der jüdischen Diaspora, sondern auch auf Heidenchristen bezogen werden zu müssen; und 8, 11 (πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἥξουσιν καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραάμ etc.) sind unter den πολλοί wegen des Gegensatzes οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας V. 12 Heiden verstanden; aber diese Stelle steht vereinzelt da, sonst ist immer nur von der Bestimmung des Evangeliums für die Juden und von dem Widerstand, den es auch bei diesen finden werde, immer nur von der „Wenigkeit" der ἐκλεκτοί die Rede, daher in keinem Evangelium die Aussichten auf die Zukunft des Christenthums so eng und beschränkt sind, wie in diesem (z. B. 10, 23 ὃς μὴ τελέσητε τὰς πόλεις Ἰσραήλ); die Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig beweisen hingegen nichts, da sie dem Evangelisten ohne Zweifel aus der geschichtlichen Ueberlieferung zugekommen sind, und da zudem die Größe des Reiches Gottes etwas Relatives ist, je nachdem ein Maßstab für dieselbe angelegt wird. Allerdings hat das Matthäusevangelium auch einen Universalismus, aber nicht einen specifisch christlichen, wie Markus und Lukas, sondern einen s. z. s. ethischen Universalismus. Es lehrt in der ihm eigenthümlichen Stelle 25, 31—45, daß bei dem Weltgericht auch Heiden, welche das Gebot der Liebe erfüllt haben, zur Seligkeit gelangen werden; es tritt dem jüdischen Partikularismus nicht mit der Idee der Berufung der Heiden zum Evangelium, sondern mit der

Wahrheit entgegen, daß Gott nur nach den Werken, nach der Bereitwilligkeit zur πίστις und μετάνοια, nicht aber nach der Nationalität richtet (3, 9. 8, 11. 12. 12, 41. 42 vgl. 11, 22), sondern „aus allen Völkern" (25, 32) diejenigen selig werden, welche das Gute gethan haben, soweit es ihnen bekannt und soweit sie dazu aufgefordert waren. Dieſen ethiſchen Univerſalismus ſtellt das Evangelium der Verſtocktheit des Judenthums, das allein im Beſitz der βασιλεία θεῦ zu ſein glaubt, gegenüber, aber wie namentlich 8, 11. 12 und in dem Gleichniß 22, 9 ff. ſichtbar iſt, eben nur um damit dieſe Befriedigtheit des Judenthums mit ſich ſelbſt zu verdammen, nicht aber ſo, als ob die univerſelle Verbreitung des Evangeliums als ſolche der Zweck der Erſcheinung Chriſti wäre; nicht um die Seligkeit der Heiden, ſondern um die Verurtheilung des jüdiſchen Unglaubens iſt es dem Evangelium zu thun, die Beziehung des Chriſtlichen zum Jüdiſchen iſt überall der Hauptgeſichtspunkt, von welchem ſeine ganze Darſtellung ausgegangen iſt. Daß aber endlich auch hievon abgeſehen die ganze Auffaſſung des Chriſtenthums in dieſem Evangelium eine noch altteſtamentliche (jüdiſch-chriſtliche) iſt, bedarf kaum einer nähern Nachweiſung. Es wäre allerdings unrichtig, zu behaupten, daß der ganze Inhalt des Matthäusevangeliums in der bisher dargeſtellten apologetiſch-polemiſchen Tendenz aufgehe, es hat neben ihr auch den allgemeinern Zweck einer umfaſſenden und überſichtlich geordneten Darſtellung der Wirkſamkeit und insbeſondere der Lehre Jeſu für das chriſtliche Bewußtſein ſeiner Leſer als ſolches; aber eben hier ſtellt ſich ſein altteſtamentlicher Standpunkt am entſchiedenſten heraus, indem es die belehrende und geſetzgebende und in engſter Verbindung hiemit die richterliche Thätigkeit Chriſti zur Hauptſache macht. Gleich die Bergrede iſt (5, 20 ff. 7, 22) bei Matthäus ſo gehalten, daß Jeſus ſchon von Anfang an als Geſetzgeber und künftiger Richter auftritt, und die Matthäus eigenthümlichen Parabeln haben es ohnedieß faſt insgeſammt (13, 24 ff. 47 ff. 25, 1 ff. 31 ff.) mit dem Weltgericht zu thun, das der Meſſias bei ſeiner Wiederkunft vornehmen wird (vgl. 16, 27); nur bei Matthäus iſt von der Allmacht der Apoſtel, zu löſen und zu binden, einzelne Handlungen für vergebbar, andere aber auch für unvergebbar zu erklären, die Rede (16, 19. 18, 18), nur hier finden ſich, und zwar ziemlich ſtrenge Vorſchriften über Kirchenzucht (18, 15 ff.). Das Evangelium ſoll offenbar zugleich ein die wichtigſten Seiten des Lebens und Thuns vollſtändig umfaſſender Kodex der chriſtlichen

Geſetzgebung ſein (vgl. K. 5—7), daher es auch mit dem Brief des Jakobus ſowohl in ſeinen einzelnen Beſtimmungen als auch in dem Nachdrucke, womit in ihm die Idee des Gerichtes und der Vergeltung überall hervortritt, die größte Verwandtſchaft zeigt (vgl. Jak. 2, 10 und Matth. 5, 19. 2, 13 mit 18, 21 ff. 1, 25 mit 7, 21. 4, 11. 12 ff. mit 7, 1 ff. 5, 12 mit 5, 34. 5, 15 mit 18, 18 ff.).

III. Altteſtamentlich jüdiſcher Charakter, galiläiſche Tendenz des Matthäusevangeliums; ſein Verhältniß zum nazaräiſchen Judenchriſtenthum; der Kreis ſeiner Entſtehung. Wenn es nach dem Bisherigen ſchon durchaus wahrſcheinlich iſt, daß das Evangelium für paläſtinenſiſche oder doch mit Paläſtina noch in Verbindung ſtehende Judenchriſten verfaßt und ſelbſt aus dieſem paläſtinenſiſchen Judenchriſtenthum hervorgegangen iſt, ſo ſpricht hiefür außer dem materiellen Inhalt und Charakter des Ganzen auch die ihm den andern Evangelien gegenüber eigenthümliche, altteſtamentlich-jüdiſche Form der Darſtellung, die an ſehr vielen Stellen auf den Inhalt ſelbſt wiederum von großem Einfluß geweſen iſt. Es iſt anerkannt, daß der Evangeliſt an mehreren Stellen altteſtamentlich-prophetiſche Züge geradezu in die Geſchichte Jeſu hineinträgt; ſo 21, 5 die zwei Eſel des Einzugs aus der von ihm ſo verſtandenen Stelle Sach. 9, 9; wahrſcheinlich auch die τριάκοντα ἀργύρια, welche der Verräther Judas erhalten haben ſoll, aus Sach. 11, 12; ſodann die ungeſchichtlichen Züge bei der Erzählung der Kreuzigung, daß Jeſu ὄξος μετὰ χολῆς (aus Pſ. 69, 22) gereicht worden ſein ſoll, und daß (27, 43) den Volksobern die Worte πέποιθεν ἐπὶ τῷ θεῷ. ῥυσάσθω νῦν αὐτὸν, εἰ. θέλει αὐτὸν aus Pſ. 22, 9 in den Mund gelegt werden, von welchen ſie doch wiſſen mußten, daß dieß in der betreffenden Stelle Worte der Feinde Gottes und ſeines Frommen ſind, wie denn überhaupt die auf Pſ. 22 und 69 zurückgehende altteſtamentliche Färbung der Erzählung der Kreuzigung bei Matthäus am ſtärkſten unter allen Evangeliſten hervortritt. Wenn ſodann V. 52 und 53 erzählt wird, daß durch das Erdbeben bei dem Tode Jeſu Gräber geöffnet und viele entſchlafene Heilige auferſtanden und nach der Auferſtehung Jeſu mehreren Einwohnern Jeruſalems erſchienen ſeien, ſo hat auch dieſer Zug nur die Bedeutung, für das jüdiſche Bewußtſein Jeſus als den Meſſias zu beglaubigen, der die Bande des Todes und der Unterwelt geſprengt und hiedurch namentlich die altteſtamentlichen Frommen aus der Unterwelt befreit hat (vgl. Thilo ad Ev. Nicod. c. 18. p. 683 f.);

dieſe Frommen erſcheinen ſodann nach der Auferſtehung Jeſu in der „heiligen Stadt", um dadurch den baldigen Anbruch der allgemeinen Auferſtehung, der mit der Auferſtehung Jeſu gegeben iſt, oder die baldige Wiedervereinigung aller Gerechten in die ἁγία πόλις, die καινὴ Ἱερουσαλήμ zum Voraus anzukündigen. Noch mehr aber tritt dieſe altteſtamentliche Färbung am Anfange des Ganzen hervor. Wie das βίβλος γενέσεως mit ſeinen Genealogien an Gen. 5, 1 (αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων) ſich anſchließt, ſo trägt die Geſchichte der Kindheit Jeſu einen durchaus altteſtamentlichen Charakter, es wiederholt ſich in ihr ja nichts Anderes als die Geſchichte des Moſes und des Volkes Israel beim Auszug aus Aegypten (vgl. namentlich die Parallele der Worte τεθνήκασιν γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου mit Exod 4, 19), in ähnlicher Weiſe wie 5, 1 die Eröffnungsrede Jeſu auf dem ὄρος in unverkennbarer Beziehung zur ſinaitiſchen Geſetzgebung ſteht. Auch die Verſuchungsgeſchichte hat bei Matthäus am entſchiedenſten noch ganz altteſtamentliche Färbung; ſie erſcheint nicht, wie bei Lukas, als Verſuch des Satans, Jeſum ſeinem meſſianiſchen Berufe untreu zu machen, ſondern, wie die Verſuchung Abrahams und des Volkes Israel (Exod. 16, 4. Deut. 8, 2) als eine von Gott gewollte und, nachdem ſie glücklich überſtanden iſt, durch ſeine gnädige Anerkennung belohnte Prüfung Jeſu (4, 1 ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος, πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου. V. 11 καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι προσῆλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ, letzteres nach der wunderbaren Speiſung des Elia 1 Kön. 19, 5 ff.); und während bei Lukas die drei ihm und Matthäus gemeinſamen, von Jeſus jedesmal mit einer altteſtamentlichen Stelle beantworteten Verſuchungsakte blos das Ende der vierzig Tage lang dauernden Verſuchung bilden (V. 2. 13), geht dieſelbe hier eben in dieſen ganz nach altteſtamentlichem Vorbilde geſtalteten einzelnen Akten auf; nicht ein fortwährender, längerer πειρασμός, ſondern einzelne Verſuchungen zur Untreue ſind es, die Jeſus, wie einſt Israel in der Wüſte, zu beſtehen hat. — Dieſe Dreizahl von Verſuchungen führt uns aber zugleich auf ein weiteres, ganz beſonders charakteriſtiſches jüdiſches Element unſers Evangeliums, nämlich auf eine in mehreren Abſchnitten hervortretende Vorliebe für Zahlenverhältniſſe, die bei Markus und Lukas fehlt, dagegen bei dem mit jüdiſch-alexandriniſcher Weisheit nicht unbekannten vierten Evangeliſten wiederkehrt (vgl. Theol. Jahrb. 1851. S. 194 ff.). Wie die Verſuchungsgeſchichte, ſo zerfällt auch der Seelenkampf zu Gethſemane in drei Gebetsakte (26, 42 πάλιν ἐκ

δευτέρα, V. 44 ἐκ τρίτης), während dieſe Trilogie bei Markus nicht mehr ſo beſtimmt markirt iſt, bei Lukas aber fehlt; vor Allem aber gehört hieher die ſo viel beſprochene Genealogie mit ihren 3 Abtheilungen von je 14 Gliedern. An ihr haben wir ein ganz charakteriſtiſches Beiſpiel jüdiſch-rabbiniſcher Geſchichtſchreibung. Hier iſt es nicht eine beſtimmte Zahl als ſolche, auf welche ausgegangen wird, ſondern die Gleichheit der drei Reihen iſt es, was für den Verfaſſer Intereſſe hat, wie dieß aus der Art, in der er ſich V. 17 ausdrückt (jedesmal 14 γενεαί), deutlich genug hervorgeht. Ueber die Sache ſelbſt braucht hier nach demjenigen, was Schneckenburger (Beiträge S. 41 f.) und de Wette (namentlich mit Hinweiſung auf die gleichgliedrigen Genealogien 1 Moſ. 5) bemerkt haben, nichts Weiteres geſagt zu werden; es iſt genug daran zu erinnern, wie ganz und durchaus der Verfaſſer hier von der Vorausſetzung, daß gleichartige Hauptwendepunkte der Geſchichte nach gleich langen Zeitperioden (Geſchlechterreihen) wiederkehren, beherrſcht erſcheint, da er dieſer Vorausſetzung zu liebe (keineswegs aus einem bloßen Verſehen, das ihm ja hier deſto weniger begegnen konnte, je mehr er eben auf das Herausbringen beſtimmter Zahlen ausgieng) vier jüdiſche Könige ausgelaſſen hat*). Auch der Genealogie des Lukas liegt ein Zahlenſchema zu Grunde, ſie enthält 77 Glieder**), was wohl nicht zufällig iſt, aber dieſer Evangeliſt legt keinen Werth darauf und hat wohl ſelbſt gar kein Bewußtſein davon (indem er eben eine ihm zugekommene Genealogie einfach in ſein Werk aufnahm); der erſte Evangeliſt dagegen opfert die Geſchichte ſeinem Schema auf, und wahrſcheinlich hat er dieß nicht blos bei der zweiten, ſondern auch bei der dritten Reihe gethan, indem nach ſeinen Angaben auf jede Generation zwiſchen Jeſus und dem babyloniſchen

*) Was die Zählung betrifft, ſo iſt es das Richtige, nicht David zweimal zu zählen, ſondern den Jechonja. Zu einer zweimaligen Zählung Davids lag keine Veranlaſſung vor, da V. 6 die Geſchlechtsreihe ohne alle Unterbrechung fortgeht; auch kann die zweite Reihe nicht mit Joſia geſchloſſen werden, da nach Jechonja durch die Worte ἐπὶ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος etc. ein Abſchnitt gemacht wird, und da die Uebergehung des Jojakim (vor Jechonja) ſich nur dadurch erklären läßt, daß der Vf. bis zur μετ. B. ſchlechthin nur 14 Glieder haben wollte. Den Jechonja konnte das Ev. eher zweimal zählen, weil V. 12 in Folge der Unterbrechung durch die obigen Worte eine neue Reihe beginnt, und weil die μετοικεσία B. als eine längere Periode gedacht iſt, die für zwei γενεαί gerechnet werden kann.

**) Eine andere, gleichfalls typiſche, Zahl (72) ſ. bei Irenäus 3, 22, 3.

Exil über 47 Jahre kämen, was eine ſehr unwahrſcheinliche Durchſchnittszahl iſt (vgl. Herzfeld, Geſchichte des Volks Israel 1, 380). Wie ſehr uns aber vollends die Erzählung von dem Stern der Weiſen eigentlich aus dem Gebiete des Chriſtenthums ganz heraus- und in das Judenthum und zwar in das phariſäiſch-rabbiniſche Judenthum, deſſen aſtrologiſche Tendenz bekannt iſt*), zurückführt, liegt ohnedieß auf der Hand. Der Zweck der Erzählung iſt gleichfalls ein apologetiſcher; ſie läßt Jeſum als denjenigen erſcheinen, der gleich nach ſeiner Geburt in ganz außerordentlicher Weiſe zum *βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* deklarirt worden iſt, und zwar durch ein objektives, vollkommen glaubwürdiges Zeichen, ſofern nämlich ganz unbetheiligte, fremde Menſchen durch eine Himmelserſcheinung auf die Geburt des Judenkönigs aufmerkſam gemacht werden und als Zeugen für ſie auftreten (die Beziehung auf die Beſtimmung des Evangeliums für die Heidenwelt iſt eine erſt ſpäter hineingelegte, der Erzählung ſelbſt fremde; die *μάγοι* kommen aus dem Oſten, weil dieſer die Heimath der Himmelskunde, das Land Bileams iſt, der die künftige Größe Israels geſchaut hat, vgl. 4 Moſ. 23, 7). Es iſt ſehr wohl möglich (vgl. Münter, Stern der Weiſen S. 54 ff.), daß der Erzählung urſprünglich die in den Verhandlungen über das Geburtsjahr Jeſu ſo viel beſprochene Konſtellation der Planeten Jupiter und Saturn im Jahr 747 u. c. zu Grund liegt; es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß durch dieſelbe die meſſianiſchen Erwartungen eine Anregung erhalten hatten (da eben aus unſerm Evangelium hervorgeht, daß der Glaube an die Erſcheinung eines Sterns bei der Geburt des Meſſias zum Mindeſten bis in's erſte chriſtliche Jahrhundert zurück zu verfolgen iſt), und daß in Folge einer Erin-

*) Vgl. Epiph. haer. 16, 2. Jos. Ant. 1, 2, 3. 3, 9, und die verwandten rabbiniſchen Vorſtellungen und Erzählungen bei den Ausll. zu Matth. 2. Auch die Erzählung von dem Stater im Maul des Fiſches 17, 24—27, dieſe crux interpretum, erhält von der hier entwickelten Anſicht aus ihre genügende Erklärung. Ihr Sinn iſt einfach der, die Meſſiasgläubigen ſeien zwar zur Tempelſteuer nicht verpflichtet, weil ſie mit dem Meſſias die Würde der „Söhne Gottes“ theilen, mit dieſer Würde aber die zwangsweiſe Entrichtung einer ſolchen Abgabe unverträglich ſei, es ſei aber deßungeachtet beſſer, dieſelbe zu bezahlen, um nicht zu Mißdeutungen Anlaß zu geben. Für wen konnte dieſe Frage ein Intereſſe haben als für die paläſtinenſiſchen Chriſten, die ja ſehr oft in denſelben Fall kommen mochten wie hier Jeſus ſelbſt? Wegen der Wichtigkeit, welche dieſe Frage für ſie bis zum Jahr 70 gehabt hatte, blieb die Erzählung in der paläſtinenſiſchen Tradition aufbehalten und wurde daher auch von dem Verfaſſer in ſein Evangelium aufgenommen.

nerung an dieſes außerordentliche prodigium, das mit der Geburt Jeſu ungefähr zuſammengetroffen war, die hier vorliegende Erzählung ſich gebildet hat. Aber je mehr ſo für dieſelbe wenigſtens theilweiſe eine objektive Baſis gewonnen wird, deſto mehr charakteriſirt ſie ſich auch als ein Produkt des aſtrologiſchen Zeitglaubens, deſto mehr berechtigt ſie uns dazu, das Evangelium Matthäi judenchriſtlichen Kreiſen zuzuweiſen, welche noch ganz in jüdiſchen Anſchauungen lebten. Nimmt man zum Bisherigen die eigenthümlichen Züge des Evangeliums hinzu, daß es mit Rückſicht auf die Etymologie des hebräiſchen „Jeſchua" den Namen Jeſu durch „Retter" erklärt und den Namen Ναζωραῖος in dem hebräiſchen Text des A. T. (Jeſ. 11, 1) wiederzufinden ſucht, daß es Jeruſalem ἁγία πόλις nennt (4, 5. 27, 53, vgl. 5, 23 ἡ πόλις τοῦ μεγάλου βασιλέως), daß es nicht wie Lukas aus der Univerſal-, ſondern blos aus der jüdiſchen Geſchichte Zeitbeſtimmungen über das Leben Jeſu und keine Notizen über jüdiſche Sekten und Sitten gibt, wie Markus, ſondern dieſelben als bekannt vorausſetzt, daß es die „zwölf Apoſtel" (10, 1. 5), obwohl es einzelne ihrer Schwächen nicht verſchweigt, doch keineswegs, wie ſo oft Markus und Lukas, als unfähig zur Erkenntniß Jeſu und zum Glauben an ihn, ſondern als Muſter des Verſtändniſſes und der bereitwilligen Aufnahme der Lehre vom Himmelreich darſtellt (13, 11—18. 12, 49 ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἐπὶ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ εἶπεν Ἰδοὺ ἡ μήτηρ, μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου, vgl. dagegen Mark. 3, 32. Luk. 8, 21), und daß es das einzige unter den Evangelien iſt, welches dem Apoſtel Petrus durch die ihm beſonders zuerkannte Schlüſſelgewalt eine ganz exceptionelle Stellung einräumt, und welches ebenſo den Matthäus, den Apoſtel der Hebräer (Iren. 3, 1. Eus. H. E. 3, 24), dadurch verherrlicht, daß es den durch die Aufforderung Jeſu zur Nachfolge berühmt gewordenen τελώνης nicht Levi, ſondern Matthäus nennt, ſo können wir nicht zweifeln, daß es ſowohl ſeinem Verfaſſer als den Leſern nach, denen es beſtimmt iſt, dem Judenchriſtenthum, und zwar dem paläſtinenſiſchen oder doch noch in Verbindung mit dem Stammlande ſtehenden Judenchriſtenthum, angehört. Und zwar weiſen uns ſowohl der ganze Standpunkt und Zweck des Evangeliums als auch mehrere der ſo eben berührten Einzelheiten auf dasjenige Judenchriſtenthum hin, das uns noch bei Hieronymus und Epiphanius unter dem (wie Letzterer ſelbſt angibt und auch in der Natur der Sache liegt) bis in die älteſten chriſtlichen Zeiten hinaufreichenden Namen der Sekte der

Nazaräer begegnet. Die Nazaräer hatten, wie bekannt, ein unſerm Matthäus ſehr nahe verwandtes Evangelium, ſie ſtanden, wie ausdrücklich angegeben wird, eben auf dem vom Matthäusevangelium repräſentirten Standpunkt des antijüdiſchen und beſonders antipharisäiſchen Judenchriſtenthums (Epiph. haer. 29, 9 *πάνυ δ' ἔτοι ἐχθροὶ τοῖς Ἰουδαίοις ὑπάρχουσιν.* Hieron. ad August. 112, c. 13 usque hodie per totas orientis synagogas inter Judaeos haeresis est, quae dicitur Minaeorum et a Pharisaeis nunc usque damnatur, quos vulgo Nazaraeos nuncupant. id. ad Jesaj. 29, 20 (*ἐξέλιπεν ἄνομος καὶ ἀπώλετο ὑπερήφανος καὶ ἐξωλοθρεύθησαν οἱ ἀνομοῦντες ἐπὶ κακίᾳ*) quae nos super diabolo et angelis ejus intelleximus, Nazaraei contra scribas et Pharisaeos dicta arbitrantur, quod defecerint *δευτερωταί*, qui prius illudebant populo traditionibus pessimis et ad decipiendos simplices (*νηπίους* Matth. 11, 25) diu noctuque vigilabant, cf. Matth. 15, 13 *πᾶσα φυτεία — ἐκριζωθήσεται*); ſie erkannten, obwohl ſie für ſich das moſaiſche Geſetz beobachteten, doch Paulus als Heidenapoſtel an, gerade wie unſer Matthäus die Aufhebung einzelner Geſetzesbeſtimmungen zwar tadelt, aber nicht verwirft und den Urheber einer ſolchen Lehre nicht aus dem Himmelreich hinaus verweist, ſondern ihm nur die letzte Stelle in demſelben anweist (Hieron. ad Jesaj. 9, 1 Nazaraei — hunc locum ita explanare conantur: Adveniente Christo et praedicatione illius coruscante, prima terra Zabulon et terra Nephtali scribarum et Pharisaeorum est erroribus liberata et gravissimum traditionum Judaicarum jugum (cf. Matth. 23, 4) excussit de cervicibus suis. Postea autem per evangelium apostoli Pauli, qui novissimus apostolorum omnium fuit, ingravata est id est multiplicata praedicatio et in terminos gentium et viam universi maris Christi evangelium splenduit; denique omnis orbis, qui ante ambulabat vel sedebat in tenebris et idololatriae ac mortis vinculis tenebatur, clarum evangelii lumen aspexit vgl.; ad Jes. 1, 12 Ebionitarum socii, qui Judaeis tantum et de stirpe Israëlitici generis haec custodienda decernunt); ſie hatten wenigſtens theilweiſe, wie das Matthäusevangelium, die Lehre von der übernatürlichen Geburt (Eus. H. E. 3, 27. Hieron. ad August. 112, c. 13 qui credunt in Christum, filium Dei, natum de virgine Maria —, in quem et nos credimus, wogegen die ſchwankende Angabe des Epiphanius 29, 7 zu beweiſen ſcheint, daß die Nazaräer über dieſe Frage nicht unter ſich einig waren). Dieſe Nazaräer lebten nach Hieronymus (de vir. ill. c. 3) und Epiph. l. c.

hauptſächlich bei Berŏa in Cöleſyrien, in Kokaba bei Damaskus, in Baſanitis und in der Dekapolis, alſo ganz in der Nähe von Galiläa, in derſelben Gegend, wo nach Julius Africanus (Eus. H. E. 1, 7) auch die Verwandten Jeſu im zweiten Jahrhundert lebten (ἀπὸ τε Ναζάρων καὶ Κωχαβὰ, κωμῶν Ἰουδαϊκῶν, τῇ λοιπῇ γῇ ἐπιφοιτήσαντες), ſie waren wohl nichts Anderes als die Nachkommen der älteſten galiläiſchen Chriſtengemeinde (deren Namen Ναζωραῖοι A.G. 24,5 ſie fortwährend beibehielten, und zu welcher eben jene συγγενεῖς Ἰησοῦ gehörten); wie ſie nach einer oben angeführten Stelle Galiläa als den Schauplatz der Thätigkeit Jeſu betrachteten, ſo auch das Matthäusevangelium (4, 12 ff. und die weitere Ausführung bis Kap. 18), und zwar ſo beſtimmt, daß es ſogar die Erſcheinung nach der Auferſtehung ausdrücklich nirgends anders als in Galiläa ſtattfinden laſſen will (ἐκεῖ με ὄψονται 28, 10); wie ſie im erſten und zweiten Jahrhundert ohne Zweifel wenigſtens zum Theil noch in Galiläa wohnten und auch ſpäter dieſes Land wegen ſeiner Nähe ihnen immer wohl bekannt bleiben mußte, ſo ſetzt das Evangelium Matthäi die galiläiſchen Hauptorte der Wirkſamkeit Jeſu als bekannt voraus (4, 13 εἰς Καφαρναοὺμ τὴν παραθαλασσίαν. 5, 1 und 15, 29 ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος, was auch in Luk. 6, 12 übergegangen iſt, vgl. 28, 16 εἰς τὸ ὄρος, οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς); die ſogenannte galiläiſche Tendenz des Evangeliums läßt ſich gewiß nicht beſſer erklären als dadurch, daß es (abgeſehen von ſeiner ſpäter auszuſcheidenden, noch nach Paläſtina gehörigen apoſtoliſchen Grundlage) unter dieſen aus Galiläa ſtammenden Nazaräern entſtanden iſt, welche in der ausſchließlich Galiläa zugewandten Thätigkeit Jeſu eine Verherrlichung ihres Stammlandes erblicken und zudem bei ihrer entſchiedenen Oppoſition gegen das Rabbinen- und Phariſäerthum Galiläa auch deswegen als den geeigneten Ort für die Wirkſamkeit Jeſu, als das zur Offenbarung der Wahrheit beſtimmte Land betrachten mochten, weil in dieſer von Jeruſalem entfernteren Provinz das rabbiniſche Satzungsweſen nie ſo tiefe Wurzeln geſchlagen hatte, wie in Judäa*); vielleicht iſt auch die Hervorhebung des Namens Ναζωραῖος 2, 23 nicht ohne Zuſammenhang mit dem Kreiſe, dem das Evangelium ſeinen Urſprung verdankt. Ebenſo erfahren wir

*) Vgl. die talmudiſchen Stellen, in welchen Galiläa des Mangels an Anhänglichkeit an die rabbiniſchen Geſetze beſchuldigt wird, bei Pinner, Kompendium des Talmud, S. 60.

von Julius Afrikanus, daß die bei den Nazaräern lebenden Verwandten Jesu sich besonders viel mit den Genealogien zu thun machten, die auch für unsern Verfasser eine so große Wichtigkeit haben, (Eus. H. E. 1, 7); und wo konnte die Erzählung von dem Stern der Weisen besser sich bilden, als bei diesen von Galiläa der „ἀνατολή“ zu wohnenden Nazaräern, welche eben dadurch den Gegenden näher gerückt waren, wo die Astrologie blühte und die Erinnerung an Bileam, den Seher des Sterns aus Jakob, noch lebendig war (vgl. Orig. Hom. in Num. 13, 7. 15, 4. — Schleiermacher Lukas S. 47)? Ja das Evangelium selbst enthält (wie Delitzsch in Rudelbachs Zeitschrift XI. 494 gezeigt hat) eine Stelle, welche beweist, daß es im Ostjordanland geschrieben ist, nämlich die Angabe 19, 1 *μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας πέραν τοῦ Ἰορδάνου*. Die Ausleger bemühen sich vergeblich, dieser Stelle denselben Sinn, den die Lesart Mark. 10, 1 *διὰ τοῦ πέραν τοῦ Ἰ.* gibt, aufzudringen, daher de Wette die Erklärung derselben geradezu unentschieden läßt. Aber der Sinn ist ganz einfach der: er brach von Galiläa auf und kam (allerdings durch Peräa, weil sonst das *πέραν* überflüssig wäre) in das Gebiet von Judäa jenseits des Jordans; Judäa liegt dem Verfasser jenseits dieses Flusses, weil er selbst östlich von ihm wohnte.

IV. Die Frage nach der hebräischen oder griechischen Abfassung des Evangeliums. Ein weiterer Beweis für die Entstehung des Evangeliums in judenchristlichem Gebiete liegt in dem Umstande, daß es für jüdische, des Hebräischen kundige Leser geschrieben ist, und daß es Stellen enthält, welche ursprünglich nur innerhalb eines jüdischen Sprach- und Gedankenkreises entstanden sein können. Vor Allem gehört hieher 1, 21: *καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν*. Diese Worte haben in einer andern Sprache als der hebräischen gar keinen Sinn, da *Ἰησοῦς* und *σώζειν* nicht das Mindeste mit einander gemein haben, wogegen ein jüdischer Schriftsteller dem „Jeschua“ (obwohl sprachlich unrichtig) sehr [illegible] Bedeutung des Erretters geben konnte, wie es Sirach [illegible] Namen Josua gethan hat*); die Stelle hat mit

*) Vgl. Eisenmenger, Entd. Jud. I. 64, wo die [illegible] von einem Rabbinen als Grund der Schreibung „Jes[illegible] ben wird. [illegible] μεν [illegible] nicht

hauptsächlich bei Berõa in Cölesyrien, in Kokaba bei Damaskus, in Basanitis und in der Dekapolis, also ganz in der Nähe von Galiläa, in derselben Gegend, wo nach Julius Africanus (Eus. H. E. 1, 7) auch die Verwandten Jesu im zweiten Jahrhundert lebten (ἀπὸ τε Ναζάρων καὶ Κωχαβὰ, κωμῶν Ἰουδαϊκῶν, τῇ λοιπῇ γῇ ἐπιφοιτήσαντες), sie waren wohl nichts Anderes als die Nachkommen der ältesten galiläischen Christengemeinde (deren Namen Ναζωραῖοι A.G. 24,5 sie fortwährend beibehielten, und zu welcher eben jene συγγενεῖς Ἰησοῦ gehörten); wie sie nach einer oben angeführten Stelle Galiläa als den Schauplatz der Thätigkeit Jesu betrachteten, so auch das Matthäusevangelium (4, 12 ff. und die weitere Ausführung bis Kap. 18), und zwar so bestimmt, daß es sogar die Erscheinung nach der Auferstehung ausdrücklich nirgends anders als in Galiläa stattfinden lassen will (ἐκεῖ με ὄψονται 28, 10); wie sie im ersten und zweiten Jahrhundert ohne Zweifel wenigstens zum Theil noch in Galiläa wohnten und auch später dieses Land wegen seiner Nähe ihnen immer wohl bekannt bleiben mußte, so setzt das Evangelium Matthäi die galiläischen Hauptorte der Wirksamkeit Jesu als bekannt voraus (4, 13 εἰς Καφαρναὲμ τὴν παραθαλασσίαν. 5, 1 und 15, 29 ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος, was auch in Luk. 6, 12 übergegangen ist, vgl. 28, 16 εἰς τὸ ὄρος, οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς); die sogenannte galiläische Tendenz des Evangeliums läßt sich gewiß nicht besser erklären als dadurch, daß es (abgesehen von seiner später auszuscheidenden, noch nach Palästina gehörigen apostolischen Grundlage) unter diesen aus Galiläa stammenden Nazaräern entstanden ist, welche in der ausschließlich Galiläa zugewandten Thätigkeit Jesu eine Verherrlichung ihres Stammlandes erblicken und zudem bei ihrer entschiedenen Opposition gegen das Rabbinen- und Pharisäerthum Galiläa auch deswegen als den geeigneten Ort für die Wirksamkeit Jesu, als das zur Offenbarung der Wahrheit bestimmte Land betrachten mochten, weil in dieser von Jerusalem entfernteren Provinz das rabbinische Satzungswesen nie so tiefe Wurzeln geschlagen hatte, wie in Judäa*); vielleicht ist auch die Hervorhebung des Namens Ναζωραῖος 2, 23 nicht ohne Zusammenhang mit dem Kreise, dem das Evangelium seinen Ursprung verdankt. Ebenso erfahren wir

*) Vgl. die talmudischen Stellen, in welchen Galiläa des Mangels an Anhänglichkeit an die rabbinischen Gesetze beschuldigt wird, bei Pinner, Kompendium des Talmud, S. 60.

von Julius Afrikanus, daß die bei den Nazaräern lebenden Verwandten Jesu sich besonders viel mit den Genealogien zu thun machten, die auch für unsern Verfasser eine so große Wichtigkeit haben, (Eus. H. E. 1, 7); und wo konnte die Erzählung von dem Stern der Weisen besser sich bilden, als bei diesen von Galiläa der „ἀνατολή“ zu wohnenden Nazaräern, welche eben dadurch den Gegenden näher gerückt waren, wo die Astrologie blühte und die Erinnerung an Bileam, den Seher des Sterns aus Jakob, noch lebendig war (vgl. Orig. Hom. in Num. 13, 7. 15, 4. — Schleiermacher Lukas S. 47)? Ja das Evangelium selbst enthält (wie Delitzsch in Rudelbachs Zeitschrift XI. 494 gezeigt hat) eine Stelle, welche beweist, daß es im Ostjordanland geschrieben ist, nämlich die Angabe 19, 1 *μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας πέραν τοῦ Ἰορδάνου*. Die Ausleger bemühen sich vergeblich, dieser Stelle denselben Sinn, den die Lesart Mark. 10, 1 *διὰ τοῦ πέραν τοῦ Ἰ.* gibt, aufzudringen, daher de Wette die Erklärung derselben geradezu unentschieden läßt. Aber der Sinn ist ganz einfach der: er brach von Galiläa auf und kam (allerdings durch Peräa, weil sonst das *πέραν* überflüssig wäre) in das Gebiet von Judäa jenseits des Jordans; Judäa liegt dem Verfasser jenseits dieses Flusses, weil er selbst östlich von ihm wohnte.

IV. Die Frage nach der hebräischen oder griechischen Abfassung des Evangeliums. Ein weiterer Beweis für die Entstehung des Evangeliums in judenchristlichem Gebiete liegt in dem Umstande, daß es für jüdische, des Hebräischen kundige Leser geschrieben ist, und daß es Stellen enthält, welche ursprünglich nur innerhalb eines jüdischen Sprach- und Gedankenkreises entstanden sein können. Vor Allem gehört hieher 1, 21: *καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν*. Diese Worte haben in einer andern Sprache als der hebräischen gar keinen Sinn, da *Ἰησοῦς* und *σώζειν* nicht das Mindeste mit einander gemein haben, wogegen ein jüdischer Schriftsteller dem „Jeschua“ (obwohl sprachlich unrichtig) sehr wohl diese Bedeutung des Erretters geben konnte, wie es Sirach 46, 1 bei dem Namen Josua gethan hat*); die Stelle hat mithin jedenfalls einen

*) Vgl. Eisenmenger, Entd. Jud. I. 64, wo die obige Bedeutung des Worts von einem Rabbinen als Grund der Schreibung „Jeschu“ bei den Juden angegeben wird.

hebräiſchen, ſich noch ganz im jüdiſchen Gedanken- und Sprachkreiſe bewegenden und Daſſelbe auch bei ſeinen Leſern vorausſetzenden Verfaſſer zu ihrem Urheber. 2, 23 ſagt der Evangeliſt, Joſeph habe ſich in Nazareth niedergelaſſen, damit erfüllt würde, was durch die Propheten geſagt iſt, ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται. Auch dieß kann nur ein Schriftſteller ſagen, der vom hebräiſchen Grundtext oder einer aramäiſchen Paraphraſe ausgieng und das Eine oder Andere auch bei ſeinen Leſern vorausſetzte; die LXX oder irgend eine andere griechiſche Ueberſetzung bieten ja nirgends eine Stelle dar, in welcher man das N. als Beinamen des Meſſias finden könnte; dieß iſt vielmehr nur möglich bei einem hebräiſchen oder aramäiſchen Texte, indem man (freilich mit der ganzen Freiheit damaliger Exegeſe oder Paraphraſe, wovon wir oben aus Hieronymus ad Jesaj. 9, 1 ein ſprechendes Beiſpiel gehabt haben)*) in Jeſ. 11, 1 das Nezer, das vielleicht auch Sach. 3, 8. 6, 12 dem verwandten Zemach ſubſtituirt war (daher τῶν προφητῶν), auf Nazareth deutete. Dieſe beiden Stellen beweiſen mit völliger Gewißheit die urſprüngliche Beſtimmung des Evangeliums für jüdiſche, des Hebräiſchen kundige Leſer, da ſie nur unter der Vorausſetzung geſchrieben ſein können, daß ſie für ihre Leſer auch verſtändlich waren. Für Judenchriſten, die der hebräiſchen Sprache mächtig und mit dem altteſtamentlichen Grundtexte oder aramäiſchen Paraphraſen deſſelben vertraut waren, alſo für Judenchriſten in oder doch in der Nähe von Paläſtina, da bei entferntern judenchriſtlichen Gemeinden wenigſtens des Occidents dieſe Vertrautheit nicht überall und nicht für alle ihre Mitglieder vorauszuſetzen war, iſt hienach das Evangelium in jedem Falle verfaßt. Die Identität des Verfaſſers von Kap. 1 und 2 mit dem des übrigen Evangeliums erhellt einmal aus der Gleichheit der Sprache jener Abſchnitte mit allen folgenden, insbeſondere in dem Gebrauch des τότε und in den Formeln, mit welchen die Citate eingeführt werden (Weiteres ſ. Credner Einl. S. 64 ff.), ſodann aus dem Umſtande, daß die Geſtaltung des Textes der citirten Stellen von Kap. 3 bis 27 eben ſo frei iſt wie in Kap. 1 und 2, und endlich aus der Identität der 1, 21 (σώσει τὸν λαὸν αὐτῶν) und 2, 2 (ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων) ausgeſprochenen Anſchauung von Jeſu mit der im übrigen Evangelium. Auch die ſtark hebraiſirende, überall in

*) Ueber Weiteres ſ. Theol. Jahrbücher 1851. S. 151 ff.

loſe an einander gereihten kurzen Sätzen ſich bewegende Sprache mit ihren vielen τότε, ἰδού, καὶ ἰδού läßt uns einen Ἑλληνιστής als Verfaſſer des Ganzen erkennen. Namentlich aber geht dieß hervor aus der Beſchaffenheit derjenigen altteſtamentlichen Citate, in welchen man die Hand des Verfaſſers ſelbſt erkennt; denn dieſe Citate verrathen einen mit den LXX zwar nicht unbekannten, aber den Grundtext deßungeachtet ganz ſelbſtſtändig, zum Theil vielleicht nach aramäiſchen Paraphraſen in's Griechiſche übertragenden Verfaſſer (vgl. Credner Beiträge II. S. 134 ff. u. ſ. Bleek, Beitr. S. 58), der bei dieſer Ueberſetzung je nach Erforderniß des Sinns und Zuſammenhangs bald ſehr frei, bald mit genaueſter Anſchließung an den Text des alten Teſtaments verfahren iſt. So iſt 2, 6 die Weiſſagung über Bethlehem eine ohne alle Rückſicht auf die LXX gebildete Paraphraſe von Mich. 5, 1, welche der aus ihrem Kontext herausgenommenen Stelle mehr Deutlichkeit (durch Beifügung des Subjekts ἡγούμενος), Abrundung (ποιμανεῖ τὸν λαόν μου) und Beſtimmtheit (durch Einfügung des ἐδαμῶς vor ἐλαχίστη) geben will, ſtatt des für chriſtliche Leſer überflüſſigen Ephrata γῆ Ἰούδα ſetzt und in dem ἡγεμόσιν ganz klar die unmittelbare Benutzung des Grundtextes wiedererkennen läßt, indem dieſes ἡγεμόσιν nur aus einer von der maſorethiſchen Vokaliſation verſchiedenen Leſung des hebräiſchen Wortes, die ſtatt „Stammorte“ die Bedeutung „Stammfürſten“ ergab, entſtanden ſein kann (ſ. Meyer zu d. St.). 2, 18 (φωνὴ ἐν Ῥαμᾶ ἠκούσθη κ. τ. λ.), iſt zwar in der erſten Hälfte des Verſes das κλαυθμὸς καὶ ὀδυρμὸς πολύς auf das θρῆνος καὶ κλαυθμὸς καὶ οὐδυρμῶ der LXX zurückzuführen, indem durch πολὺς daſſelbe nur ſtärker und beſtimmter ausgedrückt wird, was in den LXX durch die Nebeneinanderſtellung der drei Synonyma bezweckt iſt, und ebenſo hat die zweite Hälfte mit den LXX die nur einmalige Setzung des τὰ τέκνα αὐτῆς gemein; aber ſonſt ſtimmt ſie mit dem Urtext gegen die gewöhnliche Lesart der LXX (ἀποκλαιομένη οὐκ ἤθελε παύσασθαι) wörtlich überein, ſo daß auch hier die Benützung des Grundtextes anzunehmen iſt. Die Anführung der Weiſſagung über die Umgegend des galiläiſchen See's als Schauplatz der Wirkſamkeit Jeſu 4, 15. 16 läßt einige für den Zweck der Citation überflüſſige Worte des Urtextes aus, gibt ihn aber ſonſt (nur mit Ausnahme des ὁ καθήμενος und des καὶ nach χώρᾳ, welches Beides die LXX nicht haben) wörtlicher als dieſe (ὁδὸν θαλάσσης, εἶδεν, ἀνέτειλεν αὐτοῖς) wieder, ſo daß auch hier die Ueberſetzung der LXX nicht

zu Grund liegen kann. Daſſelbe iſt der Fall 2, 15 ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου (wörtliche Ueberſetzung des Urtextes; LXX τὰ τέκνα αὐτοῦ); und 8, 17 (wo Matthäus mit dem Urtext gegen die LXX übereinſtimmt). 13, 35 trifft die erſte Hälfte des Citats allerdings mit den LXX zuſammen, aber ebenſo ſehr mit dem Urtext, der hier dem ganzen Zuſammenhang gemäß gar nicht anders wiedergegeben werden konnte (ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου); in der zweiten Hälfte beweiſt das ἐρεύξομαι (LXX φθέγξομαι) eine unmittelbare Benützung des Urtextes und auch das ἀπὸ καταβολῆς κόσμου iſt ganz unabhängig von den LXX (προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς) gebildet. Beſonders 27, 9 iſt eine von Sach. 11, 12 ff., worauf ſie zunächſt zurückweiſt, ſehr ſtark abweichende, ebenſowenig aber mit den LXX irgend eine Berührung darbietende Stelle, vielleicht ſogar aus einem jüdiſchen Apokryphon (vgl. Hieron. ad h. l.); 21, 5 (εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών) iſt wiederum eine ſehr freie, von den LXX ganz unabhängige Anführung von Sach. 9, 9. Die Stelle 12, 18—21 (ἰδοὺ ὁ παῖς μου, ὃν ᾑρέτισα κ. τ. λ.) iſt größtentheils nur nach dem hebräiſchen Text ohne alle Rückſicht auf die LXX übergetragen und zwar nur mit wenigen Abkürzungen und Veränderungen, deren eine (θήσω ſtatt des tempus praeteritum), und ſo vielleicht auch die zweite (νῖκος für „Wahrheit") auf die Benützung eines aramäiſchen Targums zurückweiſt (ſ. Credner S. 144); dagegen ſtimmt mit den LXX wörtlich der Schluß τῷ ὀνόματι αὐτοῦ (ſtatt „ſeiner Lehre") ἔθνη (ſtatt νῆσοι) ἐλπιοῦσιν. Da hier der Sinn und Zuſammenhang, in welchem das Citat angeführt iſt, eben die Begriffe ἔθνη und ὄνομα fordert (indem weder νῆσοι noch τῇ διδαχῇ αὐτοῦ gepaßt hätte), und da andererſeits die alexandriniſche Ueberſetzung hier eine von unſerm altteſtamentlichen Text abweichende Recenſion oder Verſion deſſelben vorausſetzt, ſo weiß man in der That nicht, ob die Faſſung der Schlußworte durch die LXX oder nicht vielmehr blos durch den Sinn und Zuſammenhang des Ganzen und durch Benützung eben jener den LXX zu Grund liegenden Lesart oder Ueberſetzung bedingt iſt. Die Stelle 1, 23 ſtimmt zwar in dem Worte, auf welchem die Beweiskraft des Citats ruht, in παρθένος, mit den LXX überein, aber nicht in dem καλέσουσιν, das wohl nur aus unſerer Stelle in einige von Credner S. 138 angeführte Handſchriften übergegangen iſt, und ſie enthält ſomit jedenfalls eine von den LXX unabhängige Behandlung des Textes. Auch kann man nicht behaupten, daß der Evangeliſt nur

durch ihren Vorgang auf die Deutung des „Almah" durch Jungfrau gekommen ſein ſollte; die Sache verhält ſich vielmehr ſo: ſtand einmal der Glaube an die jungfräuliche Geburt feſt (den man doch nicht von dieſer Stelle der LXX wird ableiten wollen), ſo bot ſich eben nur Jeſ. 7, 14 als Beweis für dieſelbe dar, indem das obige Wort auch ſonſt (2 Moſ. 2, 8. Pſ. 68, 26 und beſonders 1 Moſ. 24, 43) Unverehelichte, Jungfrau (an andern Stellen junge Frau) bedeutet, obwohl es allerdings nicht unwahrſcheinlich iſt, daß zur erſtmaligen Kombination dieſer Stelle mit der Lehre von der jungfräulichen Geburt die alexandriniſche Ueberſetzung mitgewirkt haben mag und ſo auch von dem Verfaſſer hier mitberückſichtigt wurde. Anders als mit den bisherigen verhält es ſich mit dem Citat 3, 3 (*φωνὴ βοῶντος κ. τ. λ.*); dieſes ſtimmt mit den LXX gegen den Grundtext in der Weglaſſung der Worte „durch die Steppe" im letzten Versglied und auch ſonſt bis zu *τὰς τρίβους* wörtlich zuſammen. Jene Weglaſſung war zwar ſchon durch den Sinn geboten, den für das Chriſtenthum dieſe altteſtamentliche Stelle hatte, indem hier nicht wie Jeſ. 40, 3 von einem Bahnen der Wege „durch die Steppe" die Rede ſein konnte, und ſie iſt daher ebenſowenig blos durch eine Abhängigkeit von den LXX hervorgerufen als gleich nachher das *αὐτῶ*, das, wenn die Stelle auf den Meſſias bezogen werden ſollte, ſtatt des *τῶ θεῶ ἡμῶν* des Grundtextes und der LXX geſetzt werden mußte; ebenſo erklärt ſich die ſonſt ſtattfindende wörtliche Uebereinſtimmung der matthäiſchen Faſſung mit den LXX zum Theil daraus, daß die ganze Stelle eben nur, wenn ſie ſo, wie ſie auch die LXX wiedergeben, aufgefaßt und namentlich das *ἐν τῇ ἐρήμῳ* zu *φωνὴ βοῶντος* ſtatt zu *ἑτοιμάσατε* (wie im Urtext) gezogen wurde, auf Johannes den Täufer paßte und folglich hier die chriſtliche Deutung von ſelbſt mit der alexandriniſchen zuſammentreffen mußte. Allein deßungeachtet unterſcheidet ſich dieſes Citat von den oben angeführten dadurch, daß es von den LXX nicht weiter abweicht, als für den Sinn unumgänglich nothwendig iſt (was z. B. 12, 18 ff. 2, 6. 18. 4, 15. 16. 21, 5. 13, 35 nicht der Fall iſt); hier tritt uns allem Anſchein nach die Hand eines andern Citators entgegen, der in ſeinen Anführungen zunächſt von den LXX ausgeht, und nicht wie der Urheber obiger Citate mit Vorliebe der unmittelbaren Benützung des Urtextes ſich zuwendet (was ſich uns ſpäter bei der Unterſuchung der Geneſis unſers Evangeliums beſtätigen wird). Eine ähnliche Verſchiedenheit der Anführung findet ſich auch bei denjenigen Citaten,

welche innerhalb der vom Evangeliſten referirten Reden von Perſonen ſeiner Geſchichte vorkommen; wie in der Geſchichtserzählung die Citate theils unabhängig, theils abhängig von den LXX ſind, (1, 23. 3, 3. 12, 18 ff.), ſo ſind auch in den Reden beiderlei Arten vertreten, nur mit dem Unterſchiede, daß hier die Uebereinſtimmung mit den Alexandrinern häufiger iſt als die Abweichung. Sowohl vom Urtext als den LXX weicht durchaus ab 11, 10 *ἰδὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μυ πρὸ προσώπυ συ, καὶ κατασκευάσει τὴν ὁδόν συ ἔμπροσθέν συ*, und zwar deswegen, weil der Sinn und Zweck des Citates ſo verlangte, indem die urſprüngliche, auch von den LXX wiedergegebene Geſtalt der Stelle (*πρὸ προσώπυ μου = θεῦ*) nicht auf den Vorläufer des Meſſias gepaßt hätte; ſie ſteht jedoch dem Urtext näher als die Alexandriner, ſofern dieſe ſtatt des dem Hebräiſchen entſprechenden *κατασκευάσει* ein *ἐπιβλέψεται* haben, und ſetzt folglich, wie die Citate in der Geſchichtserzählung, eine unmittelbare Benützung des Urtextes voraus. In der Stelle 26, 31 (*πατάξω τὸν ποιμένα καὶ διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα τῆς πολμνης*) iſt wenigſtens das *πατάξω* (LXX cod. Al. dem Urtext gemäß *πάταξον*, cod. Vat. *πατάξατε*) eine freie, dem Sinn zu lieb gemachte Aenderung. 27, 43 (*πέποιθεν ἐπὶ θεῷ κ. τ. λ.*) zeigt eine freie, von den LXX unabhängige und abweichende Umbildung des Urtextes. Ebenſo iſt abweichend und unabhängig von den LXX die Anſpielung auf Mich. 7, 6 in Kap. 10, V. 35 und 36; ſodann 22, 37 das *ἀγαπήσεις — ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ συ — καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ συ* (wo Cod. Vat. der LXX *διάνοια* ſtatt „*καρδία*“ und dem Hebräiſchen entſprechend *δύναμις* für „*διάνοια*“, Cod. Al. zwar *καρδία*, aber gleichfalls *δύναμις* und beide gegen den Grundtext *ἐξ* ſtatt *ἐν* haben). Einige Stellen ſind ſo kurz und laſſen ſo ſehr kaum eine andere Ueberſetzung als die von den LXX gegebene oder doch nur ſo geringe Abweichungen von ihr zu, daß über eine Abhängigkeit von den LXX ſich nicht ſicher entſcheiden läßt: *θεός μυ, ἵνα τί με ἐγκατέλιπες* (LXX *ὁ θεός*) 27, 46; *ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς* (LXX *θεὸς*) *Ἀβραάμ* 22, 32; *οἱ πραεῖς κληρονομήσυσιν τὴν γῆν* (LXX *γῆν*); *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίυ* 21, 9 und 23, 39; *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον συ ὡς σεαυτόν* 22, 39; *ἔλεον θέλω καὶ ὐ θυσίαν* 9, 13 und 12, 7; *τίμα τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα* 15, 4 (LXX zweimal *συ*); *ὁ κακολογῶν πατέρα ἢ μητέρα θανάτῳ τελευτάτω* ib. (LXX *τ. θ.*); *ὐ φονεύσεις* etc. 19, 18. Einige längere Anführungen dagegen ſtimmen mit den Alexandrinern

ſo genau überein, daß bei ihnen eine Benützung derſelben angenommen werden muß (wiewohl zu beachten iſt, daß die LXX hier den Grundtext ganz wörtlich wiedergeben und ſomit zu einer ſelbſtſtändigen Uebertragung dieſer Stellen, die hier ganz in ihrem urſprünglichen Sinne angeführt werden, kein Grund vorlag): 21, 16. 42. 22, 44 (wo jedoch ὑποκάτω ſtatt des ὑποπόδιον der LXX); 21, 13 (wo jedoch πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν fehlt). Entſchieden von den LXX abhängig ſind folgende Stellen: 19, 5, wo zwar die Letztern προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα haben, allerdings aber das dem Grundtext fehlende οἱ δύο aus ihnen ſtammen muß, 13, 14. 15, wo die Abweichungen vom Hebräiſchen ganz dieſelben ſind wie bei den LXX, jedoch zu beachten iſt, daß die Stelle keinenfalls in ihrer urſprünglichen Form („Du ſollſt verſtocken das Herz dieſes Volkes" u. ſ. w.) angeführt werden konnte, wenn ſie verſtändlich ſein ſollte, daher auch der vierte Evangeliſt 12, 40 τετύφλωκεν, πεπώρωκεν (sc. ὁ θεός) geſetzt hat; 15, 8. 9, wo das μάτην σέβονται διδάσκοντες eine nur durch die LXX an die Hand gegebene Paraphraſe des Urtextes iſt. Eine freiere Benützung der LXX zeigt ſich 4, 6, indem hier die in den Zuſammenhang nicht paſſenden Worte τοῦ διαφυλάξαι σε ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς σου weggelaſſen ſind; 4, 10, wo das (freilich von ſelbſt ſehr nahe liegende) μόνῳ den LXX entnommen, andrerſeits aber doch ſtatt des φοβηθήσῃ der LXX ein προσκυνήσεις geſetzt iſt; näher ſtehen ihnen wiederum 4, 4, wo das ῥήματι auf ſie zurückweiſt, (obwohl auch dieſes Wort eine ſich ganz von ſelbſt ergebende nähere Beſtimmung des Neutrums ἐκπορευομένῳ iſt) und 4, 7, wo jedoch die Aenderung οὐκ ἐκπειράσεις (ſtatt des Plurals im Urtext) auch ganz abgeſehen von den LXX ſehr natürlich war, da die Stelle hier als allgemeines Gebot (nicht als Gebot an das Volk Israel) gebraucht iſt. Auch die Reden laſſen uns folglich an verſchiedenen Stellen einen Verfaſſer erkennen, der den altteſtamentlichen Grundtext ſelbſtſtändig benützt hat, während andere Stellen eine Benützung der LXX vorausſetzen; wir dürfen hieraus ſchließen, daß wenigſtens ein Theil derſelben auf ähnliche Weiſe wie die früher betrachteten Citate der Geſchichtserzählung, nämlich durch unmittelbares Zurückgehen auf den Grundtext entſtanden ſei, wogegen die Citate der andern Klaſſe einen andern Urheber als unſern Verfaſſer haben müſſen, da derſelbe, wenn er ſie nicht ſchon vorfand, ſeine Anführungen wahrſcheinlich unabhängiger von den LXX geſtaltet hätte. Der helleniſtiſche (jüdiſch-chriſtliche) Urſprung des

Evangeliums wird mithin durch die von den LXX abhängigen Citate nicht aufgehoben. Die Frage, wie dieſe Citate in unſer Evangelium gekommen ſeien, kann hier noch nicht beſprochen werden; hier iſt es uns nur um das Reſultat zu thun, daß der Verfaſſer ein Judenchriſt iſt, der für jüdiſche, des Hebräiſchen kundige Chriſten geſchrieben hat. Das Evangelium könnte, nach Stellen wie 1, 21. 2, 23 und nach den Citaten des Verfaſſers zu ſchließen, ſogar urſprünglich hebräiſch abgefaßt ſein; man müßte in dieſem Falle annehmen, daß der hebräiſche Verfaſſer bei denjenigen Stellen, welche entſchieden von den LXX abhängige Citate enthalten, eine griechiſche Schrift benützt habe, in welcher die Anführungen ſich nach den LXX richteten, ſo daß der griechiſche Bearbeiter dieſe Stellen einfach nach den LXX in's Griechiſche zurücküberſetzte, während er an denjenigen, in welchen der hebräiſche Verfaſſer ohne den Vorgang einer griechiſchen Schrift ganz ſelbſtſtändig nach dem Grundtext oder nach ſpätern Paraphraſen citirte, dieſe Faſſung ſeines Vorgängers wörtlich wiedergab; es ließe ſich dieſe Anſicht ſogar ſehr wahrſcheinlich machen durch die ſpäter zu gebende Nachweiſung, daß der größte Theil der Geſchichtserzählung und damit auch der Citate in den Reden der in ihr auftretenden Perſonen dem Verfaſſer bereits vorlag und zwar in einer griechiſchen Evangelienſchrift, die er ebenſogut in's Hebräiſche (Aramäiſche) übertragen konnte als ſpäter der Verfaſſer des nazaräiſchen Evangeliums es mit unſerm Matthäus (oder einer andern griechiſchen Evangelienſchrift) gethan hat; es ließen ſich die meiſten auffallenden Erſcheinungen an den Citaten auch von dieſer Hypotheſe aus ſehr leicht erklären (worauf wir jedoch hier nicht näher eingehen wollen). Nur Ein Umſtand macht die griechiſche Abfaſſung wahrſcheinlicher als die hebräiſche; es wären nämlich, letztere vorausgeſetzt, die Citate des Evangeliſten da, wo es Sinn und Zuſammenhang erlaubten (2, 6. 18. 4, 16. 12, 18. ff. 21, 5.), von dem griechiſchen Bearbeiter ohne Zweifel den LXX, denen er ſich ſonſt meiſt ſo getreu anſchließt, mehr entſprechend wiedergegeben worden, oder es iſt leichter zu denken, daß ein Helleniſt, obwohl er bei ſeinen Anführungen ſelbſtſtändig und nach Umſtänden ſehr frei mit dem Grundtext verfuhr, diejenigen Citate (in den Reden), die er bereits in einer dem Kontext der betreffenden Abſchnitte angemeſſenen Form vorfand, ſtehen ließ, als daß ein nicht ſo ſelbſtſtändiger griechiſcher Ueberſetzer, welcher in der Mehrzahl der Stellen ganz genau den LXX folgte (wo nicht wie 11, 10 und ſonſt der Sinn und Zuſammenhang es verbot), die verſchie-

denen (Reden- und Geschichts-) Citate nicht in eine gleichförmigere Gestalt gebracht hätte; einzelne Ausdrücke, wie ἐρεῖξομαι 13, 35, υἱὸν ὑποζυγίου 21, 5, die das Hebräische unmittelbar, noch genauer als die LXX wiedergeben (und in welchen wir gerade am deutlichsten unsern den Grundtext selbst übertragenden hellenistischen Verfasser erkennen), wären von ihm wohl gar nicht gefunden, und hinwiederum andere freiere, καθήμενος 4, 16, θήσω 12, 18, ὁδυρμὸς πολύς 2, 18, ἔπατε τῇ θυγατρὶ Σιών 21, 5, nicht (gegen die LXX) mitaufgenommen worden. Wir halten daher die Ansicht, daß das Evangelium ursprünglich griechisch abgefaßt sei, mit Credner, Ewald, Bleek u. A. für die richtige (obwohl wir bei dem Letztern eine befriedigende Erklärung des Umstandes, daß sowohl in der Geschichtserzählung als innerhalb der Reden beide Klassen von Citaten vertreten sind, vermissen, eine Erklärung, die nur durch Berücksichtigung des Sinnes und Zusammenhanges jeder einzelnen Anführung gefunden werden kann). Wie diese Ansicht mit der kirchlichen Ueberlieferung von einer hebräischen Abfassung, die uns schon bei Papias vorliegt und die mit den von Epiphanius und Hieronymus berichteten Ueberlieferungen über das nazaräische Evangelium keineswegs vermischt werden darf, zu vereinigen sei, hievon kann erst, nachdem wir die Quellen unseres Evangeliums untersucht haben, die Rede sein. Die Angabe des Papias, daß es auch noch in seiner Zeit keine allgemeiner verbreitete griechische Bearbeitung der λόγια des Matthäus gegeben habe, ist allerdings leichter zu begreifen, wenn unser Evangelium, das wir in die Jahre 70—80 setzen müssen, ursprünglich hebräisch geschrieben war; in diesem Falle ist es sehr erklärlich, daß auch noch 40 Jahre nach seiner Abfassung keine der verschiedenen griechischen Bearbeitungen, die es erfahren haben mochte, zu allgemeinerem Ansehen gelangt war, wogegen es nicht recht denkbar ist, daß unser Evangelium eine so gar lange Zeit gebraucht haben sollte, um sich Anerkennung in weiteren Kreisen zu verschaffen. Um dieser Schwierigkeit zu entgehen, müssen wir annehmen, daß es in der Gestalt, in welcher es aus den Händen seines Verfassers hervorging, noch manche Eigenthümlichkeiten enthielt, die seine weitere Verbreitung hinderten und die erst aus ihm entfernt werden mußten, ehe es zu einer solchen gelangen konnte. Daß dieß wirklich der Fall war und deßwegen mehrfache Ueberarbeitungen des Evangeliums stattfanden, ehe es ein kirchliches Evangelium geworden ist, scheint schon die Angabe des Papias über die verschiedenen ἑρμηνεῖαι der

λόγια des Matthäus zu beweiſen; noch mehr aber geht es aus dem nur durch dieſe Vorausſetzung mehrfacher Veränderungen zu erklärenden Umſtande hervor, daß in ihm ganz verſchiedenartige jüdiſch-partikulariſtiſche und katholiſch-univerſaliſtiſche Stellen neben einander ſtehen. Dieſe Stellen ſind dreifacher Art, einmal ſolche, welche die Thätigkeit der Apoſtel, und zwar für immer, bis zur Wiederkehr des Meſſias, auf Israel beſchränken (10, 5. 6. 23.), ſodann ſolche, welche eine Verbreitung des Chriſtenthums in die heidniſche Welt theils andeuten (8, 11. 21, 43. 22, 9.), theils geradezu ausſprechen (24, 14.), aber ohne daß die Apoſtel ſelbſt mit derſelben beauftragt würden, und endlich der Schluß 28, 19 μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αυτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, der mit 10, 5 geradezu im Widerſpruche ſteht und auch von einer ganz anderen Anſchauung als 24, 14 ausgeht, ſofern dort nur von einem Bekanntwerden des Evangeliums auch außerhalb Paläſtina's, nicht aber wie hier von einem urſprünglichen Beſtimmtſein der chriſtlichen Offenbarung für alle Völker die Rede iſt (vgl. S. 24.). Dieſe verſchiedenartigen Stellen können urſprünglich nicht von einem und demſelben Verfaſſer herrühren; es iſt namentlich undenkbar, daß ein univerſaliſtiſcher kirchlicher Schriftſteller, wie wir einen ſolchen 28, 19 wiedererkennen, das ganze Evangelium faſt durchgehends (vgl. außerdem 1, 21. 2, 6. 15, 26.) judaiſtiſch partikulariſtiſch gehalten, den Univerſalismus nur an wenigen Stellen von ferne angedeutet haben und dann plötzlich am Schluſſe mit demſelben hervorgetreten ſein ſollte. Sehr leicht aber läßt ſich vorſtellen, daß ein Katholiker, und zwar namentlich, daß ein urſprünglich judenchriſtlicher Katholiker ein noch judenchriſtliches Original zu katholiſiren unternahm und es hiebei theils aus Pietät gegen die ihm als apoſtoliſch vorliegende Schrift, theils aus Rückſicht auf die Judenchriſten, für welche das Evangelium auch ſo ſich noch beſonders eignete und für welche auch er dieſe Bearbeitung beſtimmt haben mochte, ſich zum Geſetz machte, möglichſt getreu zu verfahren und daher außer den Schlußworten vielleicht nur die Stelle 21, 43 aus eigenen Mitteln hinzuzuthun, eine Stelle, die zwar ganz allgemein blos die Chriſtengemeinde überhaupt der jüdiſchen Hierarchie als das Volk Gottes gegenüberſtellt, aber den Gedanken, daß das Reich Gottes künftig nicht mehr auf die engen Grenzen des Judenthums beſchränkt ſein werde, immerhin ſehr nahe legt und wohl als ſpätere Einſchiebung betrachtet werden kann, da ſie für den Zu-

ſammenhang überflüſſig iſt und die Verbindung von V. 42 und 44 unpaſſend unterbricht (auch bei Markus und Lukas fehlt). Die Judenchriſten behielten in dieſer Umarbeitung damit Recht, daß die zwölf Apoſtel urſprünglich nur auf die Bekehrung Israels angewieſen und dieſe ſomit von Jeſu ſelbſt zur Hauptſache erklärt worden war, und doch fand ſich auch der Befehl vor, alle Völker zu bekehren, den man, wenn man ſich je an dieſem Widerſpruche ſtieß, ſo weit er die Heiden betrifft, auf die μαθηταί im weitern Sinn beziehen konnte; auch das Geſetz war in allen ſeinen Theilen für unvergänglich und doch wiederum die Gottes- und Nächſtenliebe ſo entſchieden für den weſentlichen Gehalt deſſelben erklärt (9, 13. 12, 7. 7, 12. 22, 40. vgl. Röm. 13, 8. 9. Gal. 5, 14), daß beide Theile, Judenchriſten und Katholiker, ſich bei dem Evangelium beruhigen konnten, obwohl es deßungeachtet vorzugsweiſe ein Evangelium für die Erſtern blieb und daher bei Letztern das Bedürfniß nach einem rein univerſaliſtiſchen Evangelium immer noch lebendig bleiben mußte. Urſprünglich war folglich unſer Matthäus für die Judenchriſten und zwar zunächſt für die des Orients beſtimmt; griechiſch ſchrieb der Verfaſſer, weil er wohl, ähnlich wie Jakobus (1, 1), nicht etwa blos ſeine nächſte Umgebung, die Judenchriſten in Paläſtina und Syrien (wo er ſelber ſchrieb), ſondern auch entfernter wohnende, wie die in Aegypten (wohin auch der Verfaſſer des Hebräerbriefs griechiſch ſchreibt) im Auge hatte. Auch für die paläſtinenſiſchen und die aus Paläſtina nach Syrien ausgewanderten Chriſten (die Nazaräer) war ein griechiſches Evangelium verſtändlich und brauchbar, da, wie Credner (Beitr. I. 374 ff.) gezeigt hat, die griechiſche Sprache gerade bei denjenigen Volksklaſſen, in welchen das Chriſtenthum vorzugsweiſe Anklang fand, wenigſtens neben der hebräiſchen gebräuchlich war; erſt ſpäter, als die ſyriſchen Judenchriſten indeß zu einer vereinſamten jüdiſchen Sekte herabgeſunken waren, kam es dahin, daß ſie ein Evangelium in ſyriſcher Sprache (εὐαγγέλιον Συριακόν Hegeſipp bei Eus. 4, 22, Chaldaico Syroque sermone scriptum Hieron. c. Pelag. III. 2.) bedurften und daher eine eigene Bearbeitung des griechiſchen Matthäus für ſich veranſtalteten (vgl. Credner a. a. O. 405).

V. Die Quellen der Reden des Evangeliums (die λόγια des Apoſtels Matthäus). Was die Quellen des Evangeliums betrifft, ſo läßt ſich, um das Reſultat unſerer Unterſuchung hier gleich im Voraus anzugeben — ſeine Kompoſition nicht anders erklären, als durch die Vorausſetzung, daß der Verfaſſer die größeren Reden

und die Gleichniſſe (Kap. 5—7. 10. 13. 20—25, wahrſcheinlich auch Kap. 11. 12. 18) aus einer für ſich beſtehenden Sammlung von Reden Jeſu genommen und zum Theil (beſonders 24, 5—31) ſelbſtſtändig umgeſtaltet, den übrigen, doktrinellen und hiſtoriſchen Inhalt aber theils aus einem ältern Evangelium, theils aus der Tradition geſchöpft habe. Die Gründe, welche zunächſt die Annahme einer von unſerm Evangeliſten benützten Redenſammlung nothwendig machen, ſind folgende: 1) Die Reden Jeſu ſcheinen ihm bereits der Hauptſache nach in ihrer jetzigen Zuſammenſtellung zu größern Redeganzen vorgelegen zu ſein, da ſeine mit dem wirklichen Sachverhalt (und mit Lukas) nicht vereinbare Vorausſetzung, Jeſus habe wirklich jedes derſelben uno tenore geſprochen, eine Vorausſetzung, die in den am Ende ſolcher Reden regelmäßig wiederkehrenden Schlußformeln (ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους u. dgl. 7, 28. 11, 1. 13, 53. 19, 1. 26, 1) deutlich ausgeſprochen iſt, ſich wohl nur dadurch erklärt, daß er dieſelben ſchon in dieſer Geſtalt vorfand. Die etwaige Annahme, daß der Evangeliſt ſelbſt in Folge ſeines beſondern Intereſſes für das Didaktiſche dieſe Zuſammenſtellungen vorgenommen habe, iſt mit ſeinem weiter unten zu beſprechenden Streben nach genauer chronologiſcher Anordnung unvereinbar; wenn er in ſeinen Quellen die einzelnen Redeſtücke noch unverbunden und in einer andern Reihenfolge vorfand, ſo konnte er, der ſonſt überall jeder einzelnen Rede und Begebenheit mit größter Genauigkeit ihre Stelle innerhalb des Ganzen der Geſchichte anzuweiſen ſucht, eine ſolche unchronologiſche und zudem unwahrſcheinliche Zuſammengruppirung der Hauptpartien des didaktiſchen Inhaltes nicht vornehmen; nur ſoviel iſt an dieſer Annahme richtig, daß allerdings blos ſein Intereſſe für das Didaktiſche ihn dazu beſtimmen konnte, über die chronologiſchen Schwierigkeiten hier ganz hinwegzuſehen und vorauszuſetzen, daß Jeſus ſelbſt den Hauptinhalt ſeiner Lehre in dieſer Form größerer Reden und Parabelngruppen vorgetragen habe. Sodann enthalten 2) die Reden Kap. 5—7 10. 23 manche Ausſprüche Jeſu, die im Verlauf der Geſchichtserzählung wieder vorkommen und zum Theil innerhalb dieſer letztern eine beſſere Stellung haben als innerhalb erſterer. Es iſt aber nicht wahrſcheinlich, daß der Evangeliſt ſo viele Wiederholungen dieſer Art ſich erlaubt und zudem Ausſprüche, die er ſelbſt ganz paſſend innerhalb ſeiner Geſchichtserzählung anbringt, wiederum in die größeren Reden aufgenommen hätte, wenn er ſie nicht ſchon innerhalb

dieſer letztern vorfand und aus dieſem Grunde es nicht für gerathen hielt, dieſelben aus ihnen wegzulaſſen. Die Bergrede enthält 5, 31. 32 einen Ausſpruch über die Eheſcheidung, der 19, 8. 9 ſeinem weſentlichen Gehalte nach unverändert, aber in abweichender Form wiederkehrt; aus dem Erſtern folgt, daß kein innerer, ſachlicher Grund den Evangeliſten zu einer Wiederholung veranlaſſen konnte, aus dem Zweiten, daß er in Kap. 19 einer andern Quelle folgte als Kap. 5. Auf die Stellen 7, 17. 18 (vgl. 12, 33) iſt weniger Gewicht zu legen, da das Bild von dem Baume und ſeinen Früchten bei Jeſu ſelbſt öfter vorkommen konnte (während die Verhandlung über die Eheſcheidung in Kap. 19 nicht hätte ſtattfinden können, wenn er den Ausſpruch 5, 31 bereits gethan hatte). Dagegen enthält die Apoſtelinſtruktion 10, 39 einen Ausſpruch (ὁ εὑρὼν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν), welcher 16, 25 in anderer Form, aber ſeinem weſentlichen Inhalte nach wiederkehrt und offenbar an dieſem letztern Orte, in der Nähe des Aufbruches zu der gefahrvollen Reiſe nach Jeruſalem, paſſender ſteht als in K. 10, wo überhaupt in unwahrſcheinlicher Weiſe alle Eröffnungen Jeſu an ſeine Jünger über ihre zukünftigen Schickſale zuſammengedrängt ſind; es wird ſpäter davon die Rede ſein, daß ein ziemlicher Theil derſelben in Kap. 24 ſich wiederholt und daher der Evangeliſt dieſe Ausſprüche ſchwerlich ſchon in Kap. 10 beigebracht hätte, wenn ihn nicht eine Quelle, von der er ungern abwich, dazu veranlaßte. Ebenſo kehrt 10, 15 (ἀνεκτότερον ἔσται γῇ Σοδόμων etc.) wieder 11, 24, und 23, 11 (ὁ δὲ μείζων ὑμῶν ἔσται ὑμῶν διάκονος) findet ſich, und zwar gleichfalls durch den dortigen Zuſammenhang klarer und beſtimmter, wieder in der Stelle 20, 26. Freilich ſcheint ſich nun aber dieſes Verhältniß zwiſchen den größern Reden und den übrigen Abſchnitten des Evangeliums nicht überall zu beſtätigen. Der Ausſpruch der Bergrede über das Ausreißen des Auges, wenn es Aergerniß gibt u. ſ. w. (5, 29. 30), wiederholt ſich nämlich in V. 8 und 9 der Rede Kap. 18, von welcher es ebenſo gut wie von Kap. 5—7 gelten zu müſſen ſcheint, daß ſie dem Verfaſſer in ihrer jetzigen Form ſchon vorlag; hieraus könnte man ſchließen: wenn hier innerhalb der größeren Reden ſelbſt eine Wiederholung ſtattfindet, ſo können auch die obigen Wiederholungen nicht zu der Folgerung berechtigen, daß Kap. 5 und 10 urſprünglich nicht Ein Ganzes mit Kap. 19 und 16 gebildet haben. Allein entweder iſt 18, 8. 9 eine Einſchiebung des Evangeliſten (wie 12, 40), oder iſt die Wiederholung und

die verstärkte Fassung des Ausspruchs hier dadurch zu erklären, daß die Warnung vor den σκάνδαλα schon für den Verfasser der Reden große Wichtigkeit hatte (V. 6. 7.), und daß dieselbe so, wie sie hier gegeben ist, nicht bloße Wiederholung von 5, 29. 30 ist, sondern einen wesentlich andern Sinn hat, sofern hier dem Zusammenhange nach das σκανδαλίζεσθαι διὰ τοῦ ὀφθαλμοῦ oder die böse Lust unter den Gesichtspunkt gestellt wird, daß sie zugleich ein σκανδαλίζειν τὸν πλησίον, ein böses Beispiel für Andere sei. Eine ähnliche, scheinbar gegen unsre Unterscheidung sprechende Wiederholung zeigt sich 13, 12 und 25, 29 (ὅστις γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ κ. τ. λ.); allein diese Schwierigkeit hebt sich dadurch, daß dieser von Jesus vielleicht häufig gebrauchte Spruch auch in der Redensammlung zweimal stand, oder dadurch, daß die Zwischenreden 13, 10 — 17 in letzterer noch nicht so vollständig wiedergegeben waren, wie im jetzigen Matthäus. Das letzte Bedenken endlich, daß 9, 13. 12, 7 (ἔλεον θέλω καὶ οὐ θυσίαν) dieselbe Art der Wiederholung innerhalb der Geschichtserzählung sich zeigt und hienach die bisher hervorgehobenen Wiederholungen nicht nothwendig auf Rechnung verschiedener Quellen, sondern ebensowohl auf die des Evangelisten zu setzen seien, hebt sich theils durch die übrigen Data, welche für eine besondere Quelle der größern Redestücke vorhanden sind, theils dadurch, daß auch hier die Beschaffenheit der Quellen, denen der Evangelist in seiner Geschichtserzählung folgte, der wahrscheinlichste Erklärungsgrund der Wiederholung ist. 3) Die Art und Weise, wie Jesus schon in der Bergrede und ebenso 10, 23. 13, 41 als Herr und Weltrichter auftritt, stimmt namentlich bei ersterer ganz und gar nicht zu der Art, in welcher er sich sonst im ersten Theil des Evangeliums zu erkennen gibt; dieses schroffe, unvermittelte Hervorkehren seiner ganzen messianischen Machtvollkommenheit in einer Zeit, da er dem Volke und seinen Jüngern noch gar nicht näher bekannt ist, läßt sich nur daraus erklären, daß dem Evangelisten eine Redensammlung vorlag, in welcher die Messiaswürde Jesu gleich von vorn herein ausgesprochen war, weil sie als bloße Redensammlung auf die Zeit und Reihenfolge der verschiedenen Aussprüche und Selbstoffenbarungen Jesu keine bestimmte Rücksicht zu nehmen hatte. Ja schon überhaupt der Umstand, daß in den Reden so viel nur sachlich, nicht aber der Zeit nach zusammengehöriger Stoff zusammengedrängt ist, findet nur darin seine Erklärung, daß sie ursprünglich einer Schrift angehörten, die noch nicht chronologisch geordnet war und

noch keine Erzählung der einzelnen Begebenheiten, an welche ein großer Theil der Aussprüche Jesu sich angeknüpft hatte, sondern größere Redeganze enthielt, welche alle wichtigern Reden umfassen sollten und daher auch manche ursprünglich nicht zu den größern Vorträgen gehörigen, sondern bei besondern Veranlassungen gesprochenen Redeelemente (z. B. 6, 8—13.) in sich aufnahmen. Außerdem ist auch dieß zu berücksichtigen, daß sich in der Geschichtserzählung das oppositionelle Verhältniß Jesu zu den Pharisäern nur ganz allmälig entwickelt, während er in der Bergrede sogleich entschieden den ganzen Gegensatz seiner Lehre gegen den Pharisäismus ausspricht; eine Verschiedenheit, die gleichfalls nur darauf beruhen kann, daß Reden und Geschichtserzählung unsres Evangeliums ursprünglich ganz unabhängig von einander sich gestaltet haben. 4) Die Aussonderung von Kap. 24 (in seiner jetzigen Fassung) aus dem Kreise der übrigen Redeganzen ist deswegen nothwendig, weil diese Rede einerseits durch ihre Bezugnahme auf die Thätigkeit der Verkündiger des Evangeliums unter den Heiden (V. 9. 14. 31.) mit 10, 5. 6. 23 in einem unlösbaren Widerstreite steht, andrerseits aber 24, 9—13 zum Theil wörtlich dasselbe mit 10, 17—22 (und 7, 15—23) enthält, so daß nicht wohl beide Reden neben einander in der (Alles kurz zusammendrängenden und daher keine solche Wiederholungen enthaltenden) Redensammlung gestanden haben können. Kap. 10 und 24 gehen von ganz verschiedenen Zeitverhältnissen aus: dort die Predigt des Evangeliums in Palästina und die Verfolgungen seiner Verkündiger von Seiten der Juden, wie sie die Apostel Petrus, Johannes, Jakobus trafen — indem auch V. 18, wenn nicht etwa das ohnedem nicht recht passende καὶ τοῖς ἔθνεσιν späteres Einschiebsel ist, auf Anklagen vor heidnischen Obrigkeiten und Fürsten geht, welche einzelne Verkündiger des Evangeliums in Folge ihrer Thätigkeit bei (außerpalästinischen) Juden treffen werden —, hier die Ausbreitung und Verfolgung des Evangeliums in der Heidenwelt; dort noch die Aussicht auf Bekehrung eines großen Theils von Palästina (V. 23.), hier gar keine besondere Erwähnung des Volkes Israel; dort die Erwartung des Endes noch ganz unbestimmt (ebd.), hier die genauesten Angaben über die dasselbe ankündigenden Weltereignisse; dort ein ganz fließender Zusammenhang, hier das Gegentheil (V. 12 und 13. 15., vgl. S. 17) und zudem einen unverkennbare Verwandtschaft mit dem geschichtlichen Theil des Evangeliums (wie dieß namentlich die vielen τότε zeigen). 5) Spuren davon, daß die größern

Redeganzen dem Evangeliſten in beſtimmter Form ſchon vorlagen, finden ſich namentlich in der Bergrede, und zwar ſo, daß das Charakteriſtiſche dieſer Form auch in Kap. 23 und in den Parabeln wiederkehrt. Ewald (Jahrb. I. 131. ff.) hat darauf aufmerkſam gemacht, daß ſich in der Bergrede Reſte einer nach der Siebenzahl gegliederten Reihenfolge von Ausſprüchen Jeſu erhalten haben. Die jetzige Bergrede beginnt zwar mit acht Makarismen; aber der achte (*μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* V. 10.) erweist ſich theils durch die hier nicht ganz paſſende Hinweiſung auf Chriſtenverfolgungen, theils durch den Satz *ὅτι — οὐρανῶν* als ſpätere Einſchiebung, ſofern dieſer Satz ſchon V. 3 (bei den *πτωχοί*) ſteht, während doch die übrigen Makarismen die Verheißung jedesmal in eine andere Form des Ausdrucks kleiden. Die Rede begann alſo urſprünglich mit 7 Seligpreiſungen, wie das Vaterunſer 6, 9. ff. ſieben (Luk. 11, 3. ff. dagegen wahrſcheinlich blos fünf) Bitten hat. Der Antitheſen gegen das moſaiſche Geſetz ſind es zwar blos ſechs; allein V. 42 (*τῷ αἰτοῦντί σε δός κ. τ. λ.*) ſteht mit dem Vorhergehenden („Auge um Auge, Zahn um Zahn") in keinem rechten Zuſammenhange, ſo daß man hier das Ausgefallenſein einer ähnlichen Antitheſe, wie die ſechs andern, vermuthen muß (vgl. Ewald S. 132.). Auch der weitere Verlauf der Rede enthält wiederum 7 Hauptgebote, unter welche der ganze übrige Inhalt eingereiht iſt: 6, 1—4 das Gebot über das rechte Almoſengeben, V. 4—15 die Anweiſung über die rechte Art des Gebetes, V. 16—18 das Gebot über das wahre Faſten, V. 19—34 das Gebot der Erhebung über alle irdiſche Begierde und Sorge, 7, 1—5 das Verbot des Richtens und Verdammens, V. 6 das Verbot, die höhern Wahrheiten des Evangeliums Unwürdigen mitzutheilen, und V. 7—11 die Aufforderung zu muthigem und vertrauensvollem Ringen und Streben nach Kraft zum Guten; alles von da an Folgende enthält keine einzelnen Gebote mehr, ſondern nur allgemeine ſittliche Belehrungen und Ermahnungen. Wie in der Bergrede 7 Makarismen, ſo haben wir in der antipharisäiſchen Rede Kap. 23 ſieben Wehn (von denen das letzte, V. 29 und 30, der Grundgedanke alles Weitern bis zum Schluſſe iſt), desgleichen in Kap. 13 ſieben Parabeln, zu denen K. 18, V. 23. ff., K. 20, 1—16, K. 21, 28—32. 33—44, K. 22, 1—14, K. 25, 1—13 und 14—30 ſieben weitere hinzukommen, und zwar 18, 23. 20, 1. 22, 2. 25, 1 mit denſelben Formeln (*ὅμοια, ὁμοι-*

ὡθη, ὁμοιωθήσεται ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν) eingeleitet, wie 13, 24. 31. 33. 44. 45. 47. Sogar in Kap. 10, deſſen weniger konkreter Inhalt es nicht erwarten läßt, kann man nicht mehr und nicht weniger als 7 Hauptgedanken zählen, V. 5. 6 Gebot, nur Israel das Evangelium zu predigen, V. 7 Befehl, die Nähe des Himmelreichs anzukündigen, V. 8 Befehl, Kranke zu heilen, V. 9. 10 Verbot, Gold u. ſ. w. mitzunehmen, V. 11—15 Anweiſung, wie ſich die Apoſtel in den πόλεις, die ſie betreten, je nach Empfänglichkeit oder Unempfänglichkeit der Bewohner zu verhalten haben, V. 16—18 Ermahnung zur Vorſicht und Klugheit, von V. 19 an Ermahnung zum Vertrauen und zur Treue in den Mühſeligkeiten und Gefahren ihres Amtes, eine Ermahnung, die, wie dieß ganz paſſend war, ſehr ausführlich gehalten und V. 40—42 mit einer Reihe von Verheißungen beſchloſſen iſt. Wir hätten hienach zwei Gruppen von je ſieben das Himmelreich betreffenden Parabeln, theils auf das Himmelreich an ſich, auf die ihm inwohnende Kraft und ſeinen Werth für den Menſchen (13, 31. 33. 44. 45.), theils auf die Geſinnungen, welche Bedingung der Theilnahme an ihm ſind (Wachſamkeit 25, 1; treue Pflichterfüllung 25, 14; Verſöhnlichkeit und Nächſtenliebe 18, 23; Demuth und Anſpruchloſigkeit 20, 1.), ſo wie auf den Unterſchied zwiſchen wahren und falſchen, würdigen und unwürdigen Mitgliedern deſſelben (13, 24. 47.), theils auf ſeine Aufnahme bei der Menſchheit je nach der verſchiedenen Empfänglichkeit und Fähigkeit der Einzelnen (13, 3.), und insbeſondere auf die Unempfänglichkeit ſich beziehend, mit welcher ſeine jüdiſchen Feinde und Gegner es von ſich weiſen (21, 28. 33. 22, 1.); ebenſo zum Mindeſten drei nach der Siebenzahl gegliederte größere Redeganze, von denen das erſte die an die Menſchheit überhaupt ſich wendende Geſetzgebung des Himmelreichs, das zweite die an die zwölf Apoſtel ergehenden Anweiſungen zur Gründung des Himmelreichs auf Erden nebſt den ihrer wartenden Verheißungen, das dritte die Verkündigung des göttlichen Strafgerichts gegen die jüdiſchen Feinde der Verkündiger des Himmelreichs enthielt, ſo daß die Parabeln und die Hauptreden nach Inhalt und Eintheilung einander vollkommen parallel ſtehen. Allerdings iſt es wahrſcheinlich, daß noch vier weitere Reden (Kap. 11, 1—19. 12, 22. ff. 18, 1. ff. 24, 1—51 in einer ältern Form) und eine Einleitung durch einen kurzen Bericht über die Ankündigung der Nähe des Himmelreichs durch den Täufer und Jeſus ſelbſt mit zum Ganzen gehörten; aber die Hauptbeſtandtheile deſſelben und die noch

am ſicherſten als Reſt einer ſelbſtſtändigen Redenſammlung zu erkennenden Partien des Evangeliums bilden jedenfalls die im Obigen zuſammengeſtellten Reden- und Parabelngruppen. Auch der Standpunkt, der eigenthümliche Charakter und die Zeit dieſer Redenſammlung läßt ſich aus ihnen noch in einer Weiſe erkennen, welche zeigt, daß ſie als eine urſprünglich für ſich beſtehende Schrift angeſehen werden muß. Einen ſichern Anhaltspunkt hiefür gewährt uns Kap. 10, das von allen den Zuſammenhang ſtörenden Einſchiebſeln frei iſt und daher am eheſten als noch in ſeiner urſprünglichen Form erhalten betrachtet werden kann. Hier erſcheint das Evangelium als nur für die Juden beſtimmt, wenigſtens die zwölf Apoſtel ſollen weder zu Samaritern noch zu Heiden gehen; die Anſicht des Verfaſſers iſt alſo die, daß die Bekehrung des Volkes Israel die Aufgabe der Apoſtel ſei, und zwar um ſo mehr, je kürzer die vor dem Weltende noch übrige Zeit iſt, denn „die Apoſtel ſollen nicht herumkommen an den Städten Israels, bis daß der Menſchenſohn wiederkehrt“ (V. 23.). Offenbar werden wir hier in eine Zeit verſetzt, in welcher die Frage, ob die Apoſtel ihre Thätigkeit auf die Israeliten beſchränken ſollten oder nicht, ſchon zur Beſprechung gekommen war, und in welcher alle oder doch die meiſten Apoſtel noch in Judäa wirkten, jedoch noch nicht in allen Theilen des jüdiſchen Landes das Evangelium gepredigt hatten, alſo in die Zeit zwiſchen den Gal. 2 erzählten Verhandlungen (um's Jahr 50) und dem jüdiſchen Kriege, deſſen Ausbruch ohne Zweifel als Veranlaſſung dazu zu denken iſt, daß auch die älteren Apoſtel Paläſtina verließen, und zwar in das ſiebente Jahrzehent, da die Aufnahme ſo zahlreicher Ausſprüche Jeſu über Verfolgung und Tödtung der Bekenner des Evangeliums (V. 17. ff., beſonders V. 21.) und ſo eindringlicher Ermahnungen zur Treue auf Zeiten führt, in welcher es noth that, vor Unmuth und Verzagtheit wegen der vielen bereits erlittenen und ebendarum auch noch ferner zu erwartenden Anfeindungen zu warnen. Auf dieſelbe Zeit führt Kap. 23. Das Merkwürdige dieſer Rede iſt, daß ſie zwar ſchwere Strafgerichte prophezeit, welche die ungläubigen Juden und beſonders die Phariſäer treffen werden, aber von keiner Zerſtörung Jeruſalems und des jüdiſchen Staates weiß, ſondern wie die Apokalypſe dieſe Strafgerichte als das Mittel betrachtet, durch welches auch die jüdiſchen Feinde und Verfolger des Evangeliums theilweiſe zur Anerkennung Jeſu als des Meſſias werden gebracht werden. Nachdem V. 33. ff. angekündigt iſt, daß alles unſchuldig

vergoſſene Blut der Gerechten und Propheten über die Phariſäer und Schriftgelehrten und zwar noch in der gegenwärtigen Generation kommen werde, wird V. 37 die Verſtocktheit und Verblendung der Stadt Jeruſalem überhaupt gerügt und V. 38 fortgefahren: *Ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν* [*ἔρημος*?]. *λέγω γὰρ ὑμῖν Οὐ μή με ἴδητε ἀπὶ ἄρτι, ἕως ἂν εἴπητε Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.* Das *λέγω γὰρ* zeigt, was unter dem *ἀφίεται* (*ἔρημος*) gemeint iſt: euer Haus wird euch verlaſſen, ohne Schutz ſtehen gelaſſen, oder öde, in Einſamkeit ſeinem Schickſal überlaſſen, weil ihr mich fortan nicht ſehen werdet, d. h. weil ich, der Einzige, der das Unheil von euch abzuwenden vermochte (V. 37.), euch fortan verlaſſen, euch meine rettende Wirkſamkeit nicht länger zuwenden werde, und zwar ſo lange, bis ihr ſprechen werdet: Geprieſen ſei, der da kommt im Namen Jehovah's, d. h. bis ihr, die ihr mich jetzt ſchmähet und verfolget, mit Freuden meine einſtige Ankunft oder Rückkehr zu euch begrüßen werdet, und zwar — ein anderer Sinn dieſer Worte läßt ſich nicht finden — deswegen, weil meine Rückkehr das Ende der euch treffenden Strafgerichte bezeichnen wird, ſo daß ihr mich mit Freuden als euren Retter werdet kommen ſehen (vgl. Apok. 11, 13, nachdem V. 2 eine dreijährige Beſetzung Jeruſalems durch die Heiden und V. 13 ein den zehenten Theil der Stadt zerſtörendes und 7000 Einwohner vernichtendes Erdbeben angekündigt iſt, die Worte *καὶ οἱ λοιποὶ ἔμφοβοι ἐγένοντο καὶ ἔδωκαν δόξαν τῷ θεῷ τοῦ οὐρανοῦ*). Alſo nicht eine Zerſtörung Jeruſalems und des jüdiſchen Staates, ſondern nur eine ſchwere Bedrängniß, bei welcher ein großer Theil der ungläubigen *γενεά* ſeinen gerechten Untergang findet, iſt hier die Strafe des jüdiſchen Volkes und das letzte Vorzeichen der Paruſie; nicht die Verwerfung, ſondern die endliche Bekehrung und Rettung Israels, wie Apok. 11. Röm. 11. (Matth. 10, 23.) iſt das letzte Ziel; hierin haben wir offenbar diejenige Geſtalt der eſchatologiſchen Erwartungen, welche noch nicht durch die faktiſch erfolgte Zerſtörung des jüdiſchen Staates modificirt iſt, alſo gleichfalls die Zeit vor dem Jahr 70 *), wie in Kap. 10,

*) Die Identifikation des V. 36 genannten Zacharias mit dem von den Zeloten gemordeten Zacharias iſt nicht wahrſcheinlich, theils weil dieſer Zacharias doch ein zu unbedeutender Mann war, als daß er dem *Ἄβελ ὁ δίκαιος* gegenübergeſtellt werden konnte, theils deswegen, weil er nicht unter die, welche erſt getödtet werden ſollen (V. 34.), ſondern unter die ſchon Getödteten eingereiht iſt. Die Beſeitigung des Bedenkens, daß ein ſchon acht Jahrhunderte vorher getödteter *δίκαιος*

deſſen Zuſammengehörigkeit mit Kap. 23 (und mit Kap. 13, vgl. 13, 52 *διὰ τοῦτο πᾶς γραμματεύς* etc. mit 23, 34 *σοφοὺς καὶ γραμματεῖς*) auch aus der Erwähnung der chriſtlichen Propheten neben den Jüngern (23, 34 *ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας*. 10, 41 *ὁ δεχόμενος προφήτην εἰς ὄνομα προφήτου*) und aus der Aehnlichkeit des *διώξετε ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν* V. 34 mit 10, 23 hervorgeht. Aber auch die Bergrede, die 7, 6 (*μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσὶν* (= *ἔθνεσι* 15, 26) — *μήποτε-ραφέντες ῥήξωσιν ὑμᾶς*) ganz daſſelbe wie 10, 5 und 17 (*προσέχετε ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων* etc.) ausſpricht und 5, 17 mit 10, V. 34 und 35 die Wendung *μὴ νομίσητε, ὅτι ἦλθον* —, *οὐκ ἦλθον* — *ἀλλὰ* gemein hat, führt uns ganz in die Zeit, die wir den Reden in Kap. 10 und 23 anweiſen müſſen; denn die Ausſprüche Jeſu über ſein Verhältniß zum Geſetz ſind (vgl. Luk. 16, 17) hier ſo redigirt, daß eine Beziehung auf den Paulinismus nicht zu verkennen iſt. Es heißt V. 19: Wer eines dieſer (im Geſetz vorliegenden) kleinſten Gebote aufhebt und ſo die Menſchen lehrt, wird der Kleinſte heißen im Himmelreich; wer ſie aber thut und lehrt, der wird groß genannt werden im Himmelreich. Hier iſt alſo die Rede von Solchen, die zur *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* gehören, oder von Mitgliedern der chriſtlichen Gemeinſchaft, welche die Aufhebung des Geſetzes (oder doch ſeiner weniger wichtigen Theile, d. h. des Ritualgeſetzes, vgl. 22, 40. 23, 23) behaupten und lehren; ein Solcher ſoll zwar nicht aus dem Himmelreich ausgeſtoßen werden (ſofern V. 18 eine Aufhebung des Geſetzes,

---

als der letzte genannt wird, ſ. bei Strauß u. A. Auch iſt der Zuſammenhang zwiſchen V. 34 und 35 zu beachten. „Ihr werdet die erſt jetzt von mir zu ſendenden Propheten u. ſ. w. verfolgen und tödten, damit ihr dadurch eine durch nichts zu ſühnende Blutſchuld auf euch ladet und ſo die Vollziehung der Strafe für alle frühern Ermordungen der Gerechten an euch geſchehe". V. 35 iſt mithin von der Blutſchuld älterer Zeiten die Rede, deren Sühnung eben durch die die Phariſäer treffenden Strafgerichte geſchehen ſoll; folglich muß auch Zacharias vor die Zeit Jeſu und der Phariſäer fallen. Der Satz „ihr habt den Zacharias getödtet", hat den prägnanten Sinn: ihr ſeid die Geiſtesverwandten der Mörder des Z., und zwar ſo ganz und durchaus, daß ihr ebenſogut wie jene als ſeine Mörder betrachtet und beſtraft werden müſſet (vgl. V. 31 *υἱοί ἐστε τῶν φονευσάντων τοὺς προφήτας* und das Gleichniß vom Weinberg V. 35—39); eben weil die prophetenmörderiſche Verſtocktheit der Gegner gezeichnet werden ſoll, wird dieſes eklatante Beiſpiel aus der Vergangenheit gewählt und auf ſie übergetragen; ein ähnliches, gleich wichtiges Beiſpiel war nun eben einmal in der Zeit nach Zacharias nicht zu finden. Weitere Gründe ſ. Thilo Cod. Apocr. I. p. LXIV. f.

wenn einmal „Alles", was im göttlichen Rathſchluſſe beſchloſſen liegt, „geſchehen", das Ende der zeitlichen Entwicklung herangekommen ſein wird, doch in Ausſicht geſtellt und nur für die Gegenwart abgewieſen iſt), aber der Kleinſte ſoll er genannt werden im Himmelreich. So lehrte Niemand anders als der Apoſtel Paulus, und er war es der, wie er ſich ſelbſt den ἐλάχιϛος (1 Kor. 15, 9) nannte, ſo wohl auch von den Judenchriſten den großen ϛῦλοι Petrus, Jakobus, Johannes, den ὑπερλίαν ἀποϛόλοις, gegenüber der Kleinſte genannt wurde (vgl. Eph. 3, 8, wo der Name ὁ ἐλαχιϛότερος πάντων τῶν ἁγίων ſchon als ganz herkömmlich erſcheint). Die Bergrede iſt ſomit eine mit Rückſicht auf Paulus bearbeitete Darſtellung der Lehre Jeſu vom Geſetz — daß 10, 5. 23 und 5, 19 nicht von Jeſu ſelbſt, ſondern von einem Spätern herrührt, geht daraus hervor, daß die ältern Apoſtel kein Verbot Jeſu, die Heiden zu bekehren, kannten, ſondern theils, wie Petrus, ſich auch mit der Heidenbekehrung zu thun machten, theils erſt in Folge eines Vertrags mit Paulus ſich in der Hauptſache auf die περιτομή zu beſchränken beſchloſſen, und daß ebenſo Paulus die hier zugeſtandene Anerkennung ſeiner das Geſetz theilweiſe aufhebenden Lehre als einer chriſtlichen ſich erſt erkämpfen mußte, ohne ſich auf Jeſus ſelbſt berufen zu können —; ſie will wie 23, 3 die Geltung des Geſetzes nach ſeinem ganzen Umfange feſthalten, läßt aber doch auch eine Aufhebung des weniger Weſentlichen im Geſetz als chriſtlich gelten, ſie hält an den Principien des Judenchriſtenthums feſt, ohne doch Paulus die Gemeinſchaft aufzukündigen (ganz wie die Apoſtel Gal. 2). Die Redenſammlung iſt noch ganz judenchriſtlich (obwohl nicht ebionitiſch oder antipauliniſch), der judenchriſtliche Verfaſſer ſchon halb (petriniſch) univerſaliſtiſch, (8, 11. 12. 24, 14. 31) — was ſich uns ſpäter bei der Unterſuchung der Quelle der kleineren Reden auch geſchichtlich näher beſtätigen wird —, der letzte Bearbeiter abſolut univerſaliſtiſch oder katholiſch; dieſe drei Standpunkte machen ſich innerhalb des jetzigen Matthäusevangeliums geltend, ihr Nebeneinanderſtehen in einer und derſelben Schrift findet eben durch dieſe Unterſcheidung verſchiedener Quellen und Bearbeitungen eine vollkommen genügende, anders nicht wohl mögliche Erklärung, und die Schleiermacher'ſche Hypotheſe über die λόγια des Papias erweiſt ſich ſomit in der Hauptſache als ein glücklicher Fund, der nur weiter zu verfolgen war, um über die Geneſis unſers Evangeliums Aufſchluß zu erhalten. Der Annahme, daß der Apoſtel Matthäus

der Verfaſſer dieſer Redenſammlung war, ſteht nichts entgegen; die Anordnung des Stoffes nach der Siebenzahl iſt und war eines Apoſtels keineswegs unwürdig, da auch im Pentateuch mehrere Dekaden von Geboten vorkommen (Ex. 34. 21—23), und da man bei der erſtmaligen Sammlung der Reden Jeſu einen äußern Anhaltspunkt dieſer Art ſehr wohl brauchen konnte; ebenſo durfte ſich ein Apoſtel eine zum Theil freie Redaktion der Reden Jeſu (5, 19. 10,5) wohl erlauben, da dieſe für ihn nichts Anderes war als eine weitere Ausführung des von Jeſu Geſprochenen gemäß dem Sinn und Geiſt des Meiſters ſelbſt (vgl. 15, 24). Die einſtimmige, unmöglich zu bezweifelnde Angabe des chriſtlichen Alterthums, Matthäus habe ein Evangelium geſchrieben, und dabei die große Verſchiedenheit der auf Matthäus zurückgeführten Evangelienſchriften, dieß Beides erklärt ſich nur durch die Annahme, daß der Apoſtel wirklich ein εὐαγγέλιον (einen λόγος τῆς βασιλείας) verfaßt hat, aber in einer Form, welche Zuſätze und Veränderungen der verſchiedenſten Art nicht nur zuließ, ſondern ſelbſt veranlaßte, ſofern die Kürze dieſer Schrift und das Fehlen des Hiſtoriſchen in ihr von ſelbſt zu neuen Bearbeitungen aufforderte. Lukas (1, 1. 2) weiß zwar von keiner διήγησις περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων, die ein Apoſtel geſchrieben hätte, ſondern nur von einer παράδοσις der αὐτόπται und ὑπηρέται τῷ λόγῳ; aber er konnte, eben weil die Schrift des Matthäus keine διήγησις τῶν πραγμάτων, keine Geſchichtserzählung war, ſie auch nicht unter dieſe Diegeſen, ſondern nur unter die apoſtoliſchen παραδόσεις rechnen, welche nach V. 2 die Quellen dieſer Diegeſen waren; wie es nach Klemens von Alexandrien eine apokryphiſche Schrift παράδοσις Ματθίᾳ gab, ſo ſchließt das παρέδοσαν die ſchriftliche Abfaſſung einer Redenſammlung nicht aus; ein Evangelium (in unſerm Sinn) kann Matthäus nach Luk. 1, 1. 2. nicht geſchrieben haben, wohl aber eine Sammlung von λόγια κυριακά. Ebenſo iſt es wegen der Entſtehungszeit, die wir dem Evangelium anweiſen müſſen, wegen der Gewaltthätigkeit gegen die Geſchichte, mit der die Genealogie verfaßt iſt, wegen der Unwahrſcheinlichkeiten 16, 1. 21, 7 und 27, 62 ff., ſo wie wegen anderer mit Augenzeugenſchaft unvereinbarer Züge (z. B. wegen des Widerſpruchs des Berichtes über die Vorgänge nach der Auferſtehung mit 1 Kor. 15), unmöglich, das Evangelium auf einen Apoſtel zurückzuführen, während die in lebensvoller und urſprünglicher Kraft und Gedrungenheit aufbehaltenen Reden

(vgl. hierüber Ewald Jahrb. II. 197) es wahrſcheinlich machen, daß wir ſie einem αὐτόπτης zu verdanken haben. Der Angabe des Irenäus, das Matthäusevangelium ſei geſchrieben zur Zeit, da Petrus und Paulus in Rom das Evangelium verkündigten (III, 1), liegt wohl eben dieſes in den Jahren 60—65 abgefaßte εὐαγγέλιον zu Grunde (vgl. Credner Einl. S. 203). Der Zweck des Apoſtels bei demſelben war ein ähnlicher, wie der des Verfaſſers des Jakobusbriefs, nämlich der, den Muth der paläſtinenſiſchen Chriſtenheit in einer bedrängnißvollen Zeit aufrecht zu erhalten, die unverbrüchliche Verpflichtung zur Beobachtung des Geſetzes oder die Nothwendigkeit der ἔργα gegen entgegenſtehende Anſichten einzuſchärfen, vor falſchen Lehren dieſer Art zu warnen und der jüdiſchen Chriſtenheit theils überhaupt, theils insbeſondere im Gegenſatze gegen die Aeußerlichkeit und Unlauterkeit der im herrſchenden Judenthume den Ton angebenden phariſäiſch-rabbiniſchen Frömmigkeit ein möglichſt vollſtändiges Bild der von dem Stifter des Chriſtenthums ausgegangenen höhern Geſetzgebung für die Mitglieder des Himmelreichs vorzuhalten, eine praktiſche, legislatoriſche Tendenz, die namentlich in der Stelle über Kirchenzucht und Handhabung der Schlüſſelgewalt (18, 16 ff.) und im Eingang der großen antipharisäiſchen Rede Kap. 23 ſichtbar iſt, indem der Verfaſſer hier einmal die geſchichtliche Situation geradezu fallen läßt und ganz wie ein chriſtlicher Lehrer ſpricht, der ſeinen Mitchriſten Anweiſungen über ihr Verhältniß unter einander und zu Chriſtus geben will (V. 10 μηδὲ κληθῆτε καθηγηταί, ὅτι καθηγητὴς ὑμῶν εἷς ἐστιν ὁ χριστός, gerade wie das ὁ βασιλεύς 25, 34 ff. in der vielleicht von Matthäus ſelbſt ſeinem Evangelium als Abſchluß des Ganzen beigefügten Schilderung des Weltgerichts). — Schwieriger als die Zeit und Tendenz iſt der Umfang und das Genauere über Form und Anordnung dieſer Redenſammlung des Apoſtels Matthäus zu beſtimmen. Es fragt ſich nämlich, ob dieſelbe blos Reden oder auch geſchichtliche Beigaben enthielt, wenigſtens ſoweit ſolche zum Verſtändniß des Geſprochenen nöthig ſcheinen mußten. Für das Erſtere ſpricht der Umſtand, daß die Redeganzen ſo häufig Ausſprüche Jeſu zuſammenſtellen, die in verſchiedene Zeiten ſeiner Wirkſamkeit gehörten; eine ſolche völlige Beiſeitſetzung der chronologiſchen Rückſichten ſcheint leichter zu erklären, wenn der Verfaſſer auf das Geſchichtliche überhaupt gar nicht reflektirte und nur den Lehrinhalt nach ſachlichen Geſichtspunkten angeordnet wiedergeben wollte. Allein auf der andern Seite haben die

Reden doch keine so abstrakt doktrinelle Haltung, daß eine einfache Aneinanderreihung derselben, wie etwa in den Proverbien, wahrscheinlich wäre; Anreden wie ὑμεῖς ἐγὲ τὸ ἄλας τῆς γῆς. εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε, ἐπὶ τῆς Μωυσέως καθέδρας ἐκάθισαν οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι· πάντα ἂν ὅσα ἂν εἴπωσιν ὑμῖν, ποιήσατε καὶ τηρεῖτε und die von 23, 14 an an die Pharisäer gerichteten Wehrufe, so wie der Schluß V. 37 (Ἱερουσαλήμ, Ἱερουσαλήμ κ. τ. λ.), βλέπετε μή τις ὑμᾶς πλανήσῃ 24, 4 u. a. setzen bestimmte Personen und Situationen voraus, da ohne solche diese konkreten Beziehungen des Ausdrucks ganz unpassend wären; noch mehr aber bedurften die Parabeln, um verständlich zu sein und nicht als todtes, unlebendiges Material in völligem Widerspruch mit dem schwungreichen Fluß der größeren Reden dazustehen, geschichtlicher Einleitungen, in welchen Veranlassung, Zeit und Situation derselben angegeben war. Mit kurzen und allgemein gehaltenen geschichtlichen Angaben dieser Art war die unchronologische Zusammenstellung nach sachlichen Gesichtspunkten keineswegs unvereinbar; der Verfasser konnte ja sehr wohl Reden Jesu, die zwar nicht bei einer und derselben Veranlassung, wohl aber in einer und derselben Epoche seiner Wirksamkeit gesprochen worden waren, jedesmal zu Einem größern Ganzen verbinden. So hat z. B. auch Lukas die eschatologischen Reden zwar nicht wie der Verfasser der Redensammlung in der Form eines fortlaufenden Ganzen, aber doch (mit wenigen Ausnahmen 9, 26. 11, 51. 12, 35 ff.) gleichfalls in dem letzten Zeitraum des Lebens Jesu (von Kap. 17 an); die Matth. 13 entsprechenden Gleichnisse über das Gottesreich stehen auch bei ihm in der Mitte des Ganzen, ebenso die Matth. 10 parallelen Ermahnungen an die Jünger, und manche Elemente der matthäischen Bergrede, die er erst Kap. 12. 13 und 16 nachbringt, können ursprünglich sehr wohl in einer frühern Zeit als die, welche Lukas ihnen anweist, gesprochen worden sein, so daß Matthäus dieselben ohne Anstand der Eröffnungsrede einverleiben konnte. Insbesondere aber setzt Kap. 13 geschichtliche Zugaben zu den Reden voraus. Der Ausspruch V. 52 διὰ τοῦτο πᾶς ὁ γραμματεὺς μαθητευθεὶς ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν κ. τ. λ., der wegen der Eigenthümlichkeit, mit welcher Jesus hier wie 23, 34 im Gegensatz zu den jüdischen γραμματεῖς von Schriftgelehrten des Reiches Gottes redet, gewiß zu der Redensammlung selbst gehört und nicht erst Zusatz des Evangelisten ist, dieser Ausspruch kann unmöglich ohne alle Vermittlung ans Vorhergehende

angereiht geweſen ſein, und auch die Deutung der Parabeln, die wenigſtens bei dem Hauptgleichniß, bei dem vom Sämann, in der Urſchrift nicht gefehlt haben wird, ſetzt ſchon innerhalb dieſer kurze geſchichtliche Uebergänge, wie wir ſie jetzt V. 10 (*καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ εἶπον αὐτῷ· διὰ τί ἐν παραβολαῖς λαλεῖς αὐτοῖς*) leſen, voraus. Deßungeachtet aber ſteht nach dem Obigen der Satz feſt, daß die Redenſammlung keine detaillirte Geſchichtserzählung enthielt, da ſonſt die unchronologiſche Zuſammengruppirung des didaktiſchen Stoffes unerklärbar wäre; ſie kann nur ganz allgemeine hiſtoriſche Einleitungen und Zuſätze gegeben haben, ſo weit ſie zum Verſtändniß und zur lebendigen Verknüpfung der Reden und Parabeln erforderlich waren. Dieſe einleitenden Beigaben laſſen ſich nicht nur Kap. 13, ſondern auch bei den übrigen Redeganzen mit ziemlicher Wahrſcheinlichkeit nachweiſen. Die Stelle 10, 25 *εἰ τῷ οἰκοδεσπότῃ Βεελζεβὺλ ἐπεκάλεσαν, πόσῳ μᾶλλον τοῖς οἰκιακοῖς αὐτοῦ* (die wegen des V. 36 wiederkehrenden *οἰκιακοὶ αὐτοῦ* gewiß urſprünglich, und zudem ihrem ganzen Umfange nach für den Zuſammenhang unentbehrlich, alſo nicht erſt ſpäter eingeſchoben iſt) ſetzt zwar nicht gerade eine ausdrückliche Erwähnung dieſer Beſchuldigung Jeſu voraus, da dieſelbe zu den bekannteſten Partien der evangeliſchen Geſchichte gehörte und ſtets gehören mußte, aber von V. 8 iſt es doch wahrſcheinlich, daß er (*ἀσθενοῦντας θεραπεύετε κ. τ. λ.*) auf früher erwähnte Heilungen Jeſu ſelbſt, welche das Vorbild für die nun auch von den Apoſteln vorzunehmenden Heilungen waren, zurückweiſt; ſolche kurze Berichte ſind uns vielleicht noch in den ſo ganz allgemein lautenden Angaben *θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ μαλακίαν* 9, 35 (4, 23) erhalten, und wir irren daher ſchwerlich, wenn wir annehmen, daß dieſe Rede ſchon in der Urſchrift (obwohl ohne Angabe der Namen der Apoſtel) ganz dieſelbe Einleitung hatte, die wir jetzt 9, 35—10, 1 und 5 vorfinden (vgl. auch 9, 36 *ὡς πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα* mit *πρόβατα τὰ ἀπολωλότα* 10, 6). Ebenſo mag der Bergrede mit ihren ſpeciellen Verheißungen und Belehrungen über das Himmelreich die allgemeine Angabe, daß die Ankündigung der Nähe dieſes Reiches und der Ruf zur Buße den Inhalt der Predigt Jeſu gebildet habe (4, 17), und ein kurzer Bericht über die Wunderthätigkeit Jeſu, durch die er ſich als den zum meſſianiſchen Auftreten berechtigten *κύριος* (7, 21. 22) bewährte, ſo wie über das große Aufſehen, welches dieſelbe erregte (4, 23. 25), vorhergegangen ſein. In ähnlicher Weiſe läßt ſich

auch im letzten Theil des Ganzen die urſprüngliche Einleitung und Verbindung der dort zuſammengeſtellten Gleichniſſe und Reden noch beſtimmen. 18, 21 findet ſich eine Einleitung des Gleichniſſes über die Verſöhnlichkeit, die eher aus einer das Geſchichtliche abſichtlich kurz behandelnden Schrift als aus der Feder des Evangeliſten zu ſtammen ſcheint. Wenn es nämlich hier heißt, Petrus habe Jeſum gefragt, *ποσάκις ἁμαρτήσει εἰς ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου καὶ ἀφήσω αὐτῷ; ἕως ἑπτάκις;* ſo iſt dieſes „ſiebenmal" offenbar nicht gehörig motivirt; man muß die Worte aus Luk. 17, 4 hinzunehmen, wo Jeſus ſelbſt ſagt, wenn ein Bruder gegen den andern ſiebenmal des Tages ſich verfehle, ſo müſſe man ihm auch ſiebenmal vergeben; hierauf konnte Petrus die Frage gemacht haben, ob es genug ſei, *ἕως ἑπτάκις* zu vergeben, und dieſe Frage war ſodann für Jeſus die Veranlaſſung, in der Weiſe, wie es Matth. 18, 22 geſchieht, ein ſolches Mißverſtändniß, als ob die Verſöhnlichkeit ſo enge Grenzen hätte, zurückzuweiſen (vgl. das Hebräerevangelium bei Hieronymus c. Pelag. 3, 2: si peccaverit, inquit, frater tuus in verbo et satis tibi fecerit, septies in die suscipe eum. Dixit illi Simon, discipulus ejus, Septies in die! Respondit Dominus et dixit ei: Etiam, ego dico tibi, usque septuagies septies). Die Redenſammlung konnte dieſe ausführlichere Motivirung wohl weglaſſen, da es ihr nur um eine die Belehrung Jeſu einleitende kurze Notiz zu thun war, und wir dürfen ſomit annehmen, daß auch hier noch ihre eigenen Worte vorliegen. Das vor Mißgunſt und Anmaßung warnende Gleichniß von den Arbeitern im Weinberg war ohne Zweifel in der Urſchrift mit Kap. 18 wegen der Verwandtſchaft des Inhalts zuſammengeſtellt, indem ja dieſe Ermahnung zur Demuth ſich ſehr paſſend an die Kap. 18 gegebenen Warnungen vor Liebloſigkeit und Hochmuth einer- und die hohen Verheißungen (V. 18 ff.) andererſeits anſchloß; vielleicht ſtand etwas jetzt Ausgefallenes oder auch der Abſchnitt 19, 27 ff. (obwohl ohne Beziehung auf die Perikope vom reichen Jüngling, ſondern ſtatt deſſen etwa mit einem *ἀναβαινόντων αὐτῶν εἰς Ἱεροσόλυμα*) dazwiſchen. Die von 21, 28 an folgenden antipharisäiſchen Gleichniſſe, die ſich theils in den Bildern (*ἀμπελών* 21, 28. 33. 20, 1) theils in den didaktiſchen Anwendungen (*πολλοὶ εἰσιν κλητοὶ, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί* 22, 14. 20, 16) wiederum ſehr eng an Kap. 20 anſchließen, mußten von letzterem durch einige Notizen über die Ankunft Jeſu in Jeruſalem und über die Art und Weiſe, wie er dort mit den jüdiſchen Volksobern in Konflikt kam,

getrennt gewesen sein, die Rede Kap. 23, die nur direkt ausspricht, was die Gleichnisse in Kap. 21 und 22 symbolisch angedeutet haben, folgte vielleicht mit den V. 1 noch stehenden Worten τότε ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν τοῖς ὄχλοις καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ eingeleitet, unmittelbar auf jene erstern, von welchen sie jetzt in nicht recht passender Weise durch die Stücke 22, 15—46 getrennt ist. Auch die eschatologischen Reden hatten ohne Zweifel ursprünglich eine ähnliche Einleitung, wie sie jetzt 24, 1—3 sich vorfindet (ἐξελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ ἐπορεύετο κ. τ. λ.). Was endlich den Umfang der Redensammlung betrifft, so fragt es sich vor Allem, ob von den größern Reden des Evangeliums auch Kap. 11. 12 und 18 zu ihr gehörten. Kap. 18, V. 1—20 hat zwar nicht den klaren und fließenden Zusammenhang wie Kap. 10 und 23, allein dieser Mangel liegt, wie bei der Bergrede, in der Natur der Sache, da der Verfasser eine möglichst vollständige, V. 15 ff. bis zu förmlicher Gesetzgebung fortgehende Belehrung über das gegenseitige Verhalten der Gemeindeglieder geben wollte, während er doch für diesen Zweck nichts Anderes benützen konnte, als Aussprüche Jesu, die, wie der Mangel an Zusammenhang zeigt, keineswegs in systematisch geordneter Folge, sondern wohl bei sehr verschiedenen Gelegenheiten gegeben worden waren. Der Abschnitt ist sowohl in der Art und Weise der Zusammenstellung verschiedener Hauptvorschriften für das praktische religiöse Leben als in einzelnen Gedanken (vgl. V 8. 9 mit 5, 30, V. 30 mit 5, 25. 26, V. 35 mit 6, 15) und Ausdrücken (vgl. ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης mit 5, 45. 47) der Bergrede sehr nahe verwandt und erinnert durch den wiederholten Gebrauch des Wortes μικροί auch an 10, 42; die Bestimmtheit, mit der in der Stelle über das Verfahren gegen Beleidiger auf unwürdige Mitglieder der Gemeinde Rücksicht genommen wird, läßt denselben Verfasser erkennen, der die Gleichnisse vom Unkraut im Waizen und vom Fischnetze (Kap. 13) und den Zusatz zu dem Gleichniß von den Hochzeitgästen (22, 11—14) aufgezeichnet hat; und die schon erwähnte Formel ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης zeigt zudem, daß wir hier wie in Kap. 10 einen noch ganz innerhalb des jüdischen Christenthums stehenden Berichterstatter vor uns haben. Die Verkürzung des Luk. 15, 4 ff. noch in seiner ursprünglichen Integrität aufbehaltenen Gleichnisses von dem verlorenen Schaafe erklärt sich bei einem Schriftsteller, der hier ein alle Bestimmungen über das Gemeindeleben kurz zusammenfassendes Ganzes geben wollte, sehr einfach und ist daher

nicht (mit Ewald Evv. S. 296. f.) auf Rechnung des Evangelisten zu setzen, der dasselbe, wenn es ihm vollständig vorlag, gewiß so gut als andere auch vollständig wiedergegeben hätte, sondern sie rührt von dem Verfasser der Redensammlung her, der hier gerade so verfährt, wie in manchen Partien der Bergrede (6, 9. ff. vgl. mit Luk. 11, 5. ff.). Die Rede in Kap. 12 ist nicht so vorherrschend didaktisch, wie die übrigen bisher betrachteten, sie enthält geschichtliche Elemente und Beziehungen, die nicht von ihr getrennt werden können, und insofern scheint es schwierig, sie als Bestandtheil der Redensammlung zu denken. Allein auch in ihr tritt das Historische gegen das Didaktische wenigstens zurück, indem die Luk. 11, 27. f. aufbehaltene Episode von der die Mutter Jesu seligpreisenden Frau weggelassen ist; Wendungen, wie γεννήματα ἐχιδνῶν V. 34 und ἐκβάλλει ἐκ τοῦ θησαυροῦ αὐτοῦ ἀγαθά V. 35 erinnern an 23, 33. 13, 52; und die Ausspräche über die Lästerung des Geistes und über die Rechenschaft, die der Mensch beim Weltgericht über das, was aus seinem Munde kommt, abzulegen hat, konnten dem Verfasser der Redensammlung wichtig genug scheinen, um sie in sein Werk aufzunehmen. Die Wiederholung der V. 38 berichteten Zeichenforderung in Kap. 16, 1 macht es wahrscheinlich, daß der Evangelist in letzterer Stelle einer andern Quelle folgte als in Kap. 12, ein Umstand, der gleichfalls dafür spricht, das letztere aus der Redensammlung abzuleiten. In Kap. 11 eignete sich der Abschnitt V. 1—19, der in letzterem Verse offenbar einen sehr bestimmten Endabschluß hat (vgl. Luk. 7, 35.), ganz gut dazu, in die Redensammlung aufgenommen zu werden und einen Uebergang von Kap. 10 zu Kap. 12 zu bilden; ebenso spricht dafür der Umstand, daß die Erklärung des Johannes für Elias 17, 10—13 sich zum zweiten Male wiederfindet, und zwar offenbar aus einer andern Quelle als der, welcher Kap. 11 entnommen ist, da dieselbe dort als eine ganz neue, erstmalige, somit nicht schon bei der Botschaft des Täufers gegebene Eröffnung Jesu erscheint (vgl. auch V. 5 mit 10, 8.). Dagegen ist es unwahrscheinlich, daß der Abschnitt V. 20—23 schon in der Redensammlung stand, da sich V. 22 in Kap. 10, V. 15 wiederfindet, und Dasselbe gilt von V. 25—30 theils wegen der ganz verschiedenen Sprachfarbe (πάτερ κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, σοφοὶ καὶ συνετοί, εὐδοκία vgl. 18, 14, ἀνάπαυσις u. A.), theils weil sich kein Redeganzes denken läßt, in welches dieses Stück aufgenommen gewesen sein sollte.

Kap. 15, 1—20 gehört gleichfalls nicht in die Urschrift, da Kap. 23 so bestimmt die Absicht zeigt, alle wesentlichen Momente der Opposition Jesu gegen die Lehre der Pharisäer zusammenzufassen, und daher das einzige sich hierauf beziehende Stück des Ganzen gewesen sein muß. Die Annahme Ewald's, daß auch der Abschnitt 3, 4—12 über Johannes den Täufer in der Redensammlung stand, hat dieß für sich, daß die Sprachfarbe (vgl. besonders V. 7 *γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπό τῆς γελλοίσης ὀργῆς* mit 23, 33 und 12, 34.) hier ganz dieselbe ist wie dort, und daß auch 11, 1. ff. 21, 28 auf Johannes Rücksicht genommen wird; man müßte hienach annehmen, daß ein kurzer Bericht über das Auftreten und die Lehre des Täufers (vgl. Mark. 1, 1. ff.) das Ganze eröffnet hätte. Wenn aber Ewald außerdem noch eine große Zahl kleinerer Aussprüche aus allen drei Synoptikern der Urschrift zuweist, so soll zwar keineswegs in Abrede gestellt werden, daß manche derselben ihrem Inhalt und Ausdruck nach den größern Redeganzen entsprechen; aber diese Uebereinstimmung ist häufig vielmehr ein Grund gegen als für diese Annahme, da Wiederholungen wie 10, 15 (11, 22. 24.) 12, 39 (16, 4.) 10, 37. ff. (16, 24. ff.) und 16, 19. (18, 18.) in einem, wie Ewald (Jahrb. II. 198.) selbst zugibt, auf größere Ganze angelegten, das Einzelne kurz zusammenfassenden Werk nicht stattfinden konnten. Bei andern (Matth. 9, 12. 13. 12, 5—7. 11. 12. und noch mehr Luk. 4, 25—27. 11, 5—8. 10, 17—20. 17, 7—10. 13, 6—9.) ist das Urtheil Ewald's zu subjektiv und unmotivirt, als daß man ihm beistimmen könnte; eine gewisse markige Kraft und Lebendigkeit des Ausdrucks berechtigt uns keineswegs dazu, alle Redeelemente, welche diesen Charakter an sich tragen, in der Urschrift wiederzufinden. Von dem Abschnitt 16, 13—28 mag allerdings in der Urschrift Einiges als Einleitung von Kap. 18 gestanden haben, aber nur Dasjenige, was durch die obige Bemerkung über die Unzulässigkeit der Annahme von Wiederholungen nicht ausgeschlossen ist. Es läßt sich überhaupt, wenn man die Urschrift nicht als eine auf größere Abschnitte angelegte Reden-, sondern als eine mehr nur auf Vollständigkeit und Zusammenstellung des Einzelnen ausgehende „Spruchsammlung" betrachtet, die ganze Hypothese gar nicht mehr festhalten, sofern dieselbe ja eben nur darauf beruhen kann, daß die Reden in unsrem Matthäus nicht aus dem Plan und der Komposition des jetzigen Evangeliums, sondern nur aus einer dem Evangelisten vorliegenden Sammlung größerer Rede-

ſtücke zu erklären ſind. Daß die Urſchrift nicht etwa neben ihren großen zuſammenhängenden Reden kleinere Spruchreihen enthielt, geht eben aus der Eigenthümlichkeit ihres Planes hervor, vermöge welcher ſie einzelne Sprüche ſtets in die größern Redeſtücke einzuverleiben ſtrebt. Der eigentliche Grund, warum bei Ewald der matthäiſchen Urſchrift ein größerer Umfang zugeſchrieben wird, iſt der, daß ſie nach ſeiner Hypotheſe vom Urſprung und gegenſeitigen Verhältniß der Evangelien die gemeinſchaftliche Quelle der meiſten Redeelemente ſein ſoll, welche alle Synoptiker, obwohl im Einzelnen mit vielfachen Abweichungen, unter einander gemein haben; die Spruchſammlung dient hier dazu, das Zuſammentreffen der ſonſt von einander ſo vielfach abgehenden Evangeliſten in den Hauptelementen der Lehren und Reden Jeſu zu erklären, ſie iſt ein Werk, das von allen Drei und zwar von jedem in ſeiner Weiſe benützt wurde, ſo daß hieraus, und nicht aus der Benützung des einen Evangeliſten durch den andern, welche Ewald namentlich bei Markus nicht zugibt, ihre Uebereinſtimmung im Didaktiſchen hervorgegangen iſt. Aber dieſe Annahme, ſtatt eine befriedigende Erklärung dieſes Verhältniſſes zu geben, erzeugt nur wiederum neue Schwierigkeiten, gegen welche ſie ſich nicht zu behaupten vermag. Einmal iſt es bei Matthäus, der doch gewöhnlich die Reden der Urſchrift in ihrem ganzen Umfange wiedergibt und überhaupt in den Redeelementen ſo ausführlich iſt, daß er eine große Zahl von Wiederholungen nicht geſcheut hat, unerklärbar, daß er hienach ſo vieles, was in der Urſchrift vorlag, theils übergangen, theils verkürzt und verſtümmelt hätte, z. B. 18, 21 die Worte Luk. 17, 3. 4, durch welche (ſ. S. 60.) die Rede über die Verſöhnlichkeit erſt eine rechte Einleitung und Motivirung erhalten hätte, oder 16, 24 das Gleichniß Luk. 14, 28—32, 18, 11 die zwei ſchönen Gleichniſſe Luk. 15, 4—10, und ebenſo die Ermahnung zur Demuth Luk. 14, 7—10; bei Matth. 24, 43—51 gibt Ewald ſelbſt zu, daß ſchon die Urſchrift die dortigen paraboliſchen Reden von der Wachſamkeit abgekürzt hatte (eine Abkürzung, durch welche der Abſchnitt *τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς δοῦλος κ. τ. λ.* aus einem urſprünglichen beſſern Zuſammenhange herausgeriſſen und ſo weder für ſich ſelbſt mehr recht verſtändlich iſt, noch in paſſender Verbindung mit V. 42. ff. ſteht.). Für's Zweite aber differiren die Matthäus und Lukas gemeinſchaftlichen Redeſtücke großentheils ſo entſchieden, daß die Abweichungen nicht blos aus der beiderſeitigen mehr oder weniger freien Benützung einer und der-

ſelben Quelle, ſondern meiſtens nur aus verſchiedenen Ueberlieferungen der Reden Chriſti abgeleitet werden können. So ſetzt namentlich die Luk. 11, 39—52 aufbehaltene Rede gegen die Phariſäer und Geſetzeskundigen eine andere Quelle voraus als Matth. 23, da, wie unten bei der Betrachtung des Lukasevangeliums näher gezeigt werden wird, die Differenz der Gedanken und Bilder (beſonders V. 41. 44. 45. 48. 52.) zu groß iſt, als daß ſie auf eine von Lukas vorgenommene Umgeſtaltung der auch von Matthäus benützten und zwar hier allem Anſchein nach faſt ganz in ihrer urſprünglichen Geſtalt erhaltenen Urſchrift zurückgeführt werden könnte, daher denn auch Ewald ſelbſt (Evv. S. 324.) ſagt, daß „die Rede Matth. 23, wie jedes vollſtändiger erhaltene Stück der Spruchſammlung, eine große Schönheit des Inhaltes und der Geſtaltung des Stoffes zeige, während allerdings in den von Lukas erhaltenen Auszügen die urſprüngliche Anordnung nicht wiederaufgefunden werden könnte.“ In derſelben Weiſe verhält es ſich mit dem bei Matthäus gewiß in ſeiner urſprünglichen Geſtalt wiedergegebenen Gleichniß von den Pfunden (25, 14—30), das bei Lukas ſo abweichend gehalten iſt, daß man eine andere Quelle als bei Matthäus vorausſetzen muß, und ebenſo auch bei manchen einzelnen Ausſprüchen, wie z. B. bei dem Spruch von dem Licht, das auf den Leuchter geſtellt werden ſoll, da Matth. 5, 15 und Lukas 8, 16. 11, 33 zu ſehr differiren, als daß ſie aus Einer Quelle ſtammen könnten. Bei manchen Abſchnitten, z. B. bei dem mit Matth. 7, 13 u. a. verwandten, aber doch eine ganz andere Ueberlieferung in Bezug auf Form und Verbindung der einzelnen Ausſprüche vorausſetzenden Stücke Luk. 13, 23—30 (ebenſo 12, 32. ff. 17, 20. ff.), nimmt Ewald ſelbſt an, daß ſie nicht aus der Spruchſammlung ſelbſt, ſondern aus einer ſpätern verkürzten Bearbeitung derſelben gefloſſen ſeien, eine Annahme, mit welcher bereits zugegeben iſt, daß die Verwandtſchaft des diatiſchen Stoffes in den Evangelien keineswegs blos durch die matthäiſche Urſchrift vermittelt iſt, und welcher wir daher ganz beiſtimmen können, nur mit dem Unterſchiede, daß die Benützung einer dem Inhalt nach mit Matthäus verwandten, in der Form aber von ihr oft ſehr weſentlich verſchiedenen Quellenſchrift von Seiten des Lukas viel weiter als es Ewald thut ausgedehnt, und daß dieſe Quelle der ganzen Anlage und Anordnung nach als ein von der auf längere Redenskomplexe angelegten matthäiſchen Urſchrift ſehr verſchiedenes Werk betrachtet werden muß, weil ſonſt die Zerſtücklung der Reden in kleinere Par-

tien bei Lukas unbezweiflich wäre. Ja schon der Umstand, daß unser erstes Evangelium als Schrift des Matthäus in Umlauf gekommen ist und sich stets als solche in der Tradition erhielt, beweist, daß sein Verfasser die matthäische Urschrift nicht etwa blos benützte, sondern geradezu in die seinige aufnahm. Nach all' Dem müssen wir die Schrift des Apostels Matthäus nicht als Spruch-, sondern als Redensammlung betrachten, sie nach Inhalt und Umfang den Reden in unsrem jetzigen Matthäus näher stellen, als Ewald will, und namentlich die Verkürzungen in den Parabeln (18, 12. ff.) und paraboliſchen Reden (7, 9. ff. 24, 37—51. vgl. Luk. 17, 28. 12, 41. ff.) schon auf Rechnung der Urschrift setzen, da der Evangelist sonst überall (namentlich 18, 23. ff. 25, 1. ff.) gerade die Gleichnißreden am ausführlichsten wiedergibt und an dem Uebergewicht, das sie in Folge hievon über die direkten Lehren und Reden behaupten, keinen Anstoß nimmt, wie dieß denn auch bei dem großen Interesse für den Parabelnvortrag, das er 13, 34. 52 selbst ausspricht, ganz natürlich ist. Nicht sowohl Verkürzungen als Erweiterungen der Urschrift scheint der Evangelist vorgenommen zu haben. In der Bergrede ist die achte Seligpreisung (5, 10 *μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης*) ohne Zweifel erst von ihm zu den ursprünglichen sieben hinzugesetzt (s. S. 50); ebenso das *τῷ πνεύματι* bei *οἱ πτωχοί*, das *τὴν δικαιοσύνην* bei *οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες* (V. 3. 6) — die Worte *μακάριοι οἱ πενθοῦντες* V. 5 zeigen ja, daß die Stelle ursprünglich doch auch Seligpreisungen für Solche, die in diesem Leben unglücklich sind, und nicht blos für Solche, die ein gutes sittliches Streben zeigen (*πραεῖς, ἐλεήμονες, καθαροί, εἰρηνοποιοί*), enthalten hatte, wie wir dieß noch Luk. 6, 20. 21 (*μακάριοι οἱ πτωχοί — πεινῶντες — κλαίοντες*) finden, und das *τῷ πνεύματι* behält trotz alles Scharfsinns der darauf verwendeten Erklärungen doch immer etwas Unklares, das in eine Rede wie diese nicht passen will, es ist ein den Begriff der Armen limitirender, gegen mögliche Mißverständnisse verwahrender Zusatz, welcher einer späteren Reflexion angehört, dem freien Ausdruck der lebendigen Rede aber unangemessen ist (vgl. Ewald Evv. S. 211). Ein Zusatz des Evangelisten ist ferner die in den Zusammenhang gar nicht passende Erklärung des *σημεῖον Ἰωνᾶ* durch den Tod und die Auferstehung Jesu (12, 40 vgl. 4, 2); vielleicht auch die Ausführung der Warnung vor Aergerniß 18, 8. 9 (= 5, 29); sodann die auf die Zerstörung Jerusa-

lems sich beziehende Einschiebung 22, 6. 7 (vielleicht auch 21, 43.) und ein Theil der eschatologischen Aussprüche 24, 1. ff. Die ursprüngliche Gestalt dieser Aussprüche läßt sich freilich nur mit großer Schwierigkeit wiedererkennen. Aus Kap. 10 (V. 23) und 23 (V. 36—39) ist zu schließen, daß sie nicht wie die jetzige die Tendenz hatte, einer gar zu frühen Erwartung des Endes entgegenzutreten, sondern eher die umgekehrte, was durch 24, 34 (*οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη*) und durch die eschatologischen Stellen anderer Schriften aus der apostolischen Zeit (1 Kor. 15, 51 u. s. Jak. 5, 8. Hebr. 10, 25. Apok. 22, 20 u. s.) bestätigt wird. Hiemit trifft weiter der Umstand zusammen, daß bei Lukas wenigstens zwei von denjenigen Momenten fehlen, durch welche bei Matthäus das *τέλος* in eine weitere Ferne gerückt wird, nämlich das Auftreten der falschen Propheten und die Verkündigung des Evangeliums auf dem ganzen Erdkreis, welche beide wir schon oben (S. 49) aus der Urschrift ausscheiden mußten. Ebenso wurde schon früher darauf hingewiesen, daß das *τότε ἥξει τὸ τέλος*, womit V. 14 die Aufzählung der dem Weltende vorhergehenden Ereignisse beschlossen wird, zu dem darauf folgenden *ὅταν οὖν ἴδητε* etc. nicht paßt (S. 17); diesem Letztern muß ursprünglich ein kürzerer oder längerer Abschnitt vorhergegangen sein, der die Ankündigung des *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* einleitete, und zwar durch Weissagung von Ereignissen, welche die Entweihung des Tempels vorbereiten und eben in ihr ihren Endabschluß finden sollten (daher das *οὖν*, das Markus und Lukas in *δέ* verändert haben). Wahrscheinlich standen somit vor V. 15 Andeutungen über die nächsten Vorzeichen der Tempelentweihung, welche an die ohne Zweifel ursprünglichen Warnungen vor falschen Messiassen oder an Weissagungen über die Verfolgungen der Apostel von Seiten der Juden (vgl. 10, 17. ff. 23, 34.) angeknüpft waren; vielleicht war davon die Rede, daß die *ἀνομία* unter dem jüdischen Volke immer mehr zunehmen (vgl. V. 12.) und zunächst in Folge davon die Entweihung des Tempels und die an dieselbe sich knüpfende schwere Drangsal (vgl. 23, 32—39. S. 53) eintreten werde, wogegen die in der jetzigen Rede gegebene genaue Eintheilung der Zeit bis zum Weltende in verschiedene, fest abgegränzte Perioden vor und nach V. 15 (besonders V. 29 *εὐθέως δέ*) sowohl in den ursprünglichen Reden Jesu selbst über dieses Thema als auch in der matthäischen Urschrift noch fehlte, was z. B. in Bezug auf V. 23—26 auch durch die Vergleichung mit Luk. 17, 23 sehr wahrscheinlich wird; denn dort werden

die ψευδόχριστοι nicht in eine bestimmte Zeit (nach der Zerstörung des Tempels) verlegt und auch keine speciellen Schilderungen ihrer Wirksamkeit (δώσουσιν σημεῖα κ. τ. λ) gegeben, daher wir hier (vgl. S. 22) die Einschiebung von Beziehungen auf die Zeitgeschichte durch den Evangelisten anzunehmen berechtigt sind. Die Ankündigung des βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως aber lag (vgl. auch Ewald zu d. St.) dem Evangelisten bereits in der Urschrift vor, da sie zu den von ihm herrührenden Zusätzen V. 9—14 so ganz und gar nicht passen will; sie ist, obwohl der Evangelist selbst sie auf die Zerstörung unter Titus bezog, doch offenbar eine ältere Weissagung, welche blos eine Entweihung des Tempels durch heidnischen Götzendienst (ein Götzenbild oder einen Götzenaltar wie Dan. 9, 27. 1 Makk. 1, 54) prophezeite und daher in spätern Schriften theils ganz beseitigt (Luk. 21, 20) theils in eine allgemeinere Fassung (Mark. 13, 14 ἑστὼς ὅπου οὐ δεῖ) gebracht wurde, weil sie sich mit der Art und Weise, wie das Ende der jüdischen Theokratie wirklich erfolgt war, nicht recht vereinigen ließ. Der ursprüngliche Sinn war wohl der, in Folge der stets zunehmenden Gottlosigkeit des jüdischen Volkes und seiner Obern (23, 32. ff.) werde es dahin kommen, daß der Tempel von den Römern durch heidnischen Götzendienst entweiht und durch diese Entweihung ein Kampf zwischen ihnen und den Juden entstehen werde, der für die Letztern eine θλῖψις, wie man sie noch nie erlebt, und damit die gerechte Strafe „dieser γενεά" für ihre und ihrer Väter Sünden herbeiführen müsse, und dieser Drangsal werde sodann durch den wiederkehrenden Messias ein Ziel gesetzt (23, 39. S. 53), zugleich aber von ihm der Tempel, dessen Entweihung eben ein Vorzeichen hievon sein sollte, vernichtet und eine geistige Gottesverehrung (ναὸς ἀχειροποίητος) an die Stelle des ναὸς χειροποίητος gesetzt werden (vgl. A. G. 6, 14. Apok. 21, 22. Joh. 3, 19.). Diese Weissagung einer Vernichtung des äußerlichen Tempelkultus, die dann eintreten soll, wenn überhaupt das Ende der bisherigen Ordnung der Dinge gekommen ist und damit eine bleibende, unmittelbare, keines äußern Heiligthums bedürfende Wiedervereinigung des Messias mit den Seinigen (Apok. 21, 22 ναὸν οὐκ εἶδον ἐν αὐτῇ, ὁ γὰρ κύριος ὁ θεὸς—ὁ ναὸς αὐτῆς ἐστιν καὶ τὸ ἀρνίον) begonnen hat, stimmt mit dem Ausspruch der Bergrede ganz überein, nach welchem das Gesetz dann aufhören soll, wenn „Himmel und Erde vergangen und Alles geschehen ist", was gemäß dem göttlichen Rathschlusse noch geschehen soll (5, 18),

und wir werden somit auch durch die Stelle 24, 15 auf die matthäische Urschrift zurückgeführt, welche den Reden unsres Evangeliums zu Grunde liegt. — Bestimmtere geschichtliche Spuren dieser Urschrift finden sich zwar jetzt nicht mehr; allein es ist ganz natürlich, daß eine fast blos Reden enthaltende Schrift sich nicht lange in dieser Gestalt erhalten konnte, sondern das Bedürfniß einer Vervollständigung durch eine ausgeführtere Geschichtserzählung rege machen mußte, wie dieß eben in unsrem Matthäus und später in den Evangelien der Nazaräer und Ebioniten geschehen ist. An sich aber läßt sich eine mit der Ankündigung der Nähe des Himmelreichs (3, 2. 4, 17) und den Makarismen der Bergrede beginnende, mit dem schönen Bilde des Weltgerichts (25, 31. ff.) schließende Redensammlung ganz wohl als eigenes, für sich bestehendes Werk denken, welches so eine vollständige Darstellung des „λόγος oder εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας" (13, 19. 24, 14.) enthielt, aber hierauf sich noch beschränkte und somit ein „Evangelium" im eigentlichen und ursprünglichen Sinne des Wortes war, eine Heilsbotschaft vom Reiche Gottes noch ohne ausführlichere geschichtliche Beigaben, die erst für spätere Zeiten und entferntere Regionen des Christenthums ein Bedürfniß waren.

VI. Die übrigen Quellen des Evangeliums und sein Verfasser. Schwieriger als die Quellen der größern Reden sind die der kleinern und der Geschichtserzählung zu erkennen, da uns hier nicht wie bei jenen geschichtliche Erinnerungen aus dem apostolischen Zeitalter zu Hülfe zu kommen scheinen; wir sind vielmehr hier zunächst ganz auf das Gebiet der Muthmaßung verwiesen und können daher vorerst nichts Anderes thun, als uns möglichst genau an die in unserm Evangelium selbst vorliegenden Data zu halten, aus welchen sich für die Art und Weise seiner Komposition irgend etwas abnehmen läßt. Ein solches analytisches, vor Allem das Gegebene selbst mit möglichster Bestimmtheit in's Auge fassendes Verfahren ist hier um so mehr nothwendig, als die Entstehung des Matthäus zu den wichtigsten Problemen der ganzen neutestamentlichen Kritik gehört; wir werden später finden, daß die beiden andern Synoptiker um ein Ziemliches jünger und weniger ursprünglich sind; die Frage über die Entstehung des ersten synoptischen Evangeliums ist im Grunde nichts Anderes als die Frage nach der Entstehung der ältesten evangelischen Litteratur überhaupt. Je mehr die Ewaldischen Untersuchungen mit Recht die Ergründung der ursprünglichen Bildung dieser Litteratur wiederum voranstellen, und je mehr sie den

Anſpruch machen, dieſes Räthſel auf eine auch nicht das Geringſte mehr in Unklarheit und Ungewißheit laſſende Weiſe gelöst zu haben, deſto mehr haben wir uns auch hier mit ihnen auseinander zu ſetzen, und je weniger wir die Vorausſetzung, daß durch ſie wirklich eine richtige und erſchöpfende Erklärung der Geneſis der Evangelien gegeben ſei, theilen können, da wir dieſelbe vielmehr in vielen Partien als eine theils unnöthig verwickelte und künſtliche, theils mit der vorliegenden Beſchaffenheit unſrer Evangelien in Widerſpruch kommende ſubjektive Kombination betrachten müſſen, ſo ſehr ſie auch in einzelnen Hauptpunkten das Wahre getroffen hat, deſto mehr werden wir auch hier den bisher gewählten Weg der Analyſe des Evangeliums einhalten und erſt von dieſer aus unter Benützung derjenigen kirchlichen Ueberlieferungen, welche uns über die Entſtehung der älteſten Evangelienſchriften einen Aufſchluß zu geben geeignet ſcheinen, zu unſeren Beſtimmungen über den Urſprung der matthäiſchen Geſchichtserzählung fortgehen. Obwohl die Ewaldiſche Erklärung der Evangelien auch über ihre ſpeciellen Eigenthümlichkeiten und ihr Verhältniß zu einander in einzelnen Partien ihrer Darſtellung ſehr zahlreiche Bemerkungen gibt, ſo iſt doch eben dieß der Hauptgrund der vielen Unwahrſcheinlichkeiten und Gewaltſamkeiten, die ſeine Hypotheſe über ihre Entſtehung enthält, daß bei ihr die Analyſe des Einzelnen weder vollſtändig noch unbefangen, ſondern durch die vorausgeſetzte Hypotheſe ſelbſt vielfach beengt und getrübt iſt, ſtatt daß vielmehr ſie die ganz unabhängige Vorausſetzung der Hypotheſe ſein ſollte. Das Künſtliche und Verwickelte der Ewaldiſchen Kombination kann zwar an und für ſich allein noch keine Inſtanz gegen ihre Wahrſcheinlichkeit bilden, da ja möglicherweiſe unſern Evangelien ein ſehr langer und zuſammengeſetzter Proceß von Bildungen evangeliſcher Erzählungen und Darſtellungen zu Grunde liegen könnte; allein je mehr dieß wirklich der Fall geweſen wäre, deſto mehr müßten wir auf alle und jede Hoffnung, über denſelben auch nur einigermaßen in's Klare zu kommen, und damit auch auf alle Verſuche, ihn mittelſt divinatoriſcher Kritik nachzukonſtruiren, von vorn herein verzichten, da wir von den hiezu unentbehrlichen Hülfsmitteln zu ſehr verlaſſen ſind; das ganze Problem einer wahrſcheinlichen, ſich nicht ſelbſt aller objektiven Anhaltspunkte beraubenden und aller objektiven Beurtheilung entziehenden Erklärung der Geneſis der Evangelien bleibt unlösbar, wenn ſie nur auf dieſem Wege komplicirter Kombination geſchehen kann. Wir glauben jedoch nicht, daß

ſich die Sache wenigſtens bei den Hauptpunkten, auf die es ankommt, ſo ſchlimm verhält; wir halten vielmehr die Annahme einer ſo großen Zahl kleinerer und größerer Evangelienſchriften, die den unſrigen vorausgegangen ſein ſollen, für unverträglich mit dem Umſtande, daß das geſammte kirchliche Alterthum nichts von ihnen weiß, und mit den unzweifelhaften Andeutungen namentlich der neuteſtamentlichen Briefe über die Art, wie der evangeliſche Inhalt in den erſten Jahrzehenten fortgepflanzt wurde, und wir hoffen zu zeigen, daß ſich eine weit einfachere Entſtehungsweiſe unſrer Evangelien nicht nur als möglich denken, ſondern auch durch objektive geſchichtliche und litterariſche Data wahrſcheinlich machen läßt. — Was Matthäus betrifft, ſo iſt zunächſt dieß unzweifelhaft, daß dem Verfaſſer für ſeine Geſchichtserzählung noch keine, beſonders in chronologiſcher Beziehung, bereits klar und geordnet verarbeitete Quellen zu Gebote ſtanden. Der Beweis hiefür liegt nicht nur in den vielen Wiederholungen, die uns auf noch ungeſichtete, von dem Verfaſſer wie er ſie vorfand an einander gereihte geſchichtliche Materialien hinweiſen (9, 27—30, vgl. 20, 29—34. 9, 32—34, vgl. 12, 22. ff. 12, 38, vgl. 16, 1, 11, 14, vgl. 17, 12. 17, 20, vgl. 21, 21.), ſondern namentlich in der Art und Weiſe, wie er in der Anordnung der einzelnen Reden und Begebenheiten verfährt. Es iſt anerkannt, daß bei ihm ſehr häufig die Sachordnung das leitende Motiv iſt, was bereits darauf ſchließen läßt, daß ihm ſeine Quellen in Bezug auf die Stellung des Einzelnen noch große Freiheit ließen; es iſt aber ebenſo gewiß, daß dieſe Sachordnung für ihn zugleich auch die richtige Zeitordnung iſt, und daß er überhaupt durchgehends ſtreng chronologiſch erzählen will. Er bemerkt regelmäßig, zu welcher „Zeit", an welchem „Tage" Dieß oder Jenes geſchehen, welche Ereigniſſe, Reden und Handlungen auf einander gefolgt ſeien, und zwar verfährt er hierin ſehr genau; bald ſind es allgemeinere (*ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις* 3, 1. *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ* 11, 25. 12, 1. 14, 1. vgl. 16, 13. 17, 22. 4, 18. 23. 9, 35.), bald ſpeciellere Bezeichnungen (einmal das ſtets wiederkehrende *τότε*, dann Bemerkungen wie *ὅτε ἐτέλεσεν τοὺς λόγους τούτους* nach jedem größern Redeſtück, ferner Uebergänge wie *ἀκούσας ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη* 4, 12, vgl. 14, 13. 4, 13; *καταβάντος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὄρους* 8, 1; *εἰσελθόντος δὲ αὐτοῦ εἰς Καφαρναούμ* 8, 5, vgl. 17, 24. 14, 34. 9, 1; *ἐλθὼν εἰς τὴν οἰκίαν* 8, 14. 13, 36; *παράγων ἐκεῖθεν* 9, 9 u. ſ.), bald ganz

bestimmte Angaben (*ἐν δὲ τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ* 13, 1. 18, 1. 22, 23; *μεθ' ἡμέρας* 17, 1; *ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος* 9, 18. 12, 46; *αὐτῶν ἐξερχομένων* 9, 32, vgl. 20, 29; *τούτων δὲ πορευομένων* 11, 7; *ἐλθόντος αὐτοῦ εἰς τὸ ἱερόν* 21, 23, vgl. 24, 1.). Der Evangelist will hienach offenbar die Zeit der einzelnen Fakta genau fixiren, jedem seine Stelle mit mehr oder weniger Bestimmtheit anweisen; und ebenso zerfällt auch das Ganze der Geschichtserzählung durch die Abschnitte, die nach den Reden gemacht werden, in eine Reihe kleinerer, bestimmt geschiedener Unterabtheilungen. Lukas, obwohl er 1, 3 ausdrücklich eine chronologische Erzählungsweise sich zum Ziele setzt, hat weder eine solche Reihe regelmäßig wiederkehrender Abschnitte, noch mit Ausnahme weniger Stellen (5, 1. 6, 1. 7, 1. 11. 9, 28. 10, 21. 13, 1.) so bestimmte Zeitangaben und Verknüpfungen der einzelnen Fakta, sondern meist ganz allgemeine Uebergangsformeln (*ἐγένετο δὲ ἐν τῷ εἶναι αὐτόν*, *ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν* u. dgl.); Matthäus dagegen verfährt mit einer Bestimmtheit, wie wenn ihm die genauesten chronologischen Notizen zu Gebote ständen, und häuft dieselben so sehr, daß sein Evangelium dadurch ganz das Ansehen einer mosaikartigen Zusammengruppirung einzelner mittelst jener Zeitbestimmungen eben erst an einander angefügter, vorher noch nicht geordnet gewesener Bruchstücke erhalten hat. Ein Schriftsteller, der seinen geschichtlichen Stoff bereits in der Reihenfolge vor sich hat, in welcher auch er ihn wiederzugeben gedenkt, kann nicht wohl auf den Einfall kommen, fast bei jedem einzelnen Faktum und Diktum ausdrücklich zu bemerken, „damals", zu dieser und keiner andern Zeit sei es vorgefallen, sondern er wird (wie Markus und Lukas) das Einzelne einfach durch *καί*, *δέ* u. dgl. an einander reihen (wo es ihm nämlich nicht gerade um speciellere Bezeichnung der Tage, Stunden, Veranlassungen einzelner Begebenheiten zu thun ist). Der Evangelist erzählt an manchen Stellen selbst in dieser einfachern, fließendern Weise (8, 1—34. 15, 21—16, 12. 21, 1—23. 28, 1—20), aber in der Regel werden Fakta und Reden durch ausdrückliche Zeitbestimmungen, die den Fluß der Erzählung unterbrechen, an einander angefügt, so daß in diesem Evangelium der Faden der Darstellung jeden Augenblick wieder abreißt, um immer wieder von Neuem aufgenommen zu werden. So wird 2, 1 mit den Worten *τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλεέμ* die Erzählung von den Magiern eingeleitet, wie wenn im Bisherigen noch gar nichts über die Geburt Jesu gesagt wäre;

dieſe Worte ſind ein ſo ſehr ohne alle Beziehung auf's Vorhergehende von ſelbſt verſtändlicher Anfang, daß man die Erzählung unmittelbar wie ſie iſt aus dem Kontext herausnehmen und als ganz für ſich ſelbſt beſtehendes Stück hinſtellen kann, ohne auch nur den mindeſten Zuſatz dazu machen zu müſſen. 4, 12 (*ἀκούσας δὲ ὁ Ιησοῦς, ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη*) geht die Erzählung ohne alle Rückſicht auf das unmittelbar Vorhergehende (die Verſuchungsgeſchichte) fort, ſo daß ſie ebenſo gut an 3, 17 angereiht werden könnte. 11, 20 (*τότε ἤρξατο ὀνειδίζειν τὰς πόλεις*) und 25 (*ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἀποκριθείς* vgl. 12, 1) werden zwei Aeußerungen Jeſu ohne alle nähere Verbindung mit dem Vorhergehenden und unter ſich ſelbſt, nur mit der allgemeinen Angabe berichtet, daß ſie eben in jene Zeit gefallen ſeien. 20, 17 werden einige Unterredungen Jeſu mit den Jüngern durch die Worte *ἀναβαίνων Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα παρέλαβεν τοὺς δώδεκα μαθητὰς κατ' ἰδίαν καὶ ἐν τῇ ὁδῷ εἶπεν αὐτοῖς* wiederum ſo ganz ohne alle Rückſicht auf's Vorhergehende, aus dem man ja ſchon weiß, daß Jeſus nach Jeruſalem zieht, eingeleitet, daß man auch dieſe Perikope unmittelbar, wie ſie vorliegt, aus dem Ganzen herausnehmen kann. 20, 29 iſt von einem *ἐκπορεύεσθαι ἀπὸ Ἰεριχώ* die Rede, ohne daß vorher geſagt wäre, Jeſus ſei in dieſe Stadt gekommen; auch hier iſt es nur um Angabe der Zeit und Lokalität dieſes einzelnen Ereigniſſes, nicht aber um Verbindung mit dem Vorhergehenden zu thun, auch dieſe Perikope ſteht ganz ſelbſtſtändig und abgeriſſen inmitten des Uebrigen. 22, 23 heißt es *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ προσῆλθον αὐτῷ Σαδδουκαῖοι*; auch hier keine Verbindung mit dem Vorhergehenden, ſondern nur die Angabe, daß dieſe Unterredung mit den Sadducäern an demſelben Tag vorgefallen ſei, wie die mit den Phariſäern (V. 15—22); Beides ſteht ſelbſtſtändig für ſich da und wird nur durch dieſe chronologiſche Notiz an einander gefügt. Noch auffallender iſt V. 41; denn obwohl V. 34 von den Phariſäern geſagt iſt: *συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτό*, ſo wird doch hier die Frage über das Verhältniß des Meſſias zu David mit den Worten *συνηγμένων δὲ τῶν Φαρισαίων* eingeleitet, wie wenn vorher hievon gar nicht die Rede geweſen wäre. 23, 1 folgt ſodann ähnlich wie 11, 20 und 25 ganz abrupt durch *τότε* eingeleitet die große antipharisäiſche Rede; ganz ſelbſtſtändig ſteht 26, 6 da der Vorfall in Bethanien (*τοῦ δὲ Ιησοῦ γενομένου ἐν Βηθανίᾳ ἐν οἰκίᾳ Σίμωνος τοῦ λεπροῦ*). Aus dieſen Beiſpielen geht hervor, daß der Evangeliſt eine große Zahl ſelbſtſtändig für ſich be-

ſtehender Perikopen vor ſich hatte, die er an den geeigneten Orten der Geſchichtserzählung einſchob und zwar mit der ausdrücklichen Angabe, daß ſie eben an dieſen Ort gehören; er will auch nicht ein einziges Datum ohne eine wenigſtens allgemeine Angabe ſeiner Zeit erzählen und iſt wegen dieſes chronologiſchen Aneinanderfügens der einzelnen Stücke noch nicht dazu gekommen, in ſeine Erzählung einen ununterbrochenen Fluß und Fortgang zu bringen, er wendet alle ſeine Mühe an die richtige Stellung und Vertheilung des Einzelnen und fühlt noch nicht das Bedürfniß, die in Folge hievon noch überall zu Tage liegenden Fugen ſeiner Kompilation (etwa wie Markus mit ſeinem ſtets ſich wiederholenden εὐθέως) zu verwiſchen und unkenntlich zu machen, ein Verfahren, welches nur dadurch erklärt werden kann, daß er die chronologiſche Anordnung der evangeliſchen Geſchichte überhaupt erſt in dieſelbe einzuführen hatte. Je mehr ſich der Evangeliſt in den ihm eigenthümlichen und für ihn beſonders wichtigen Stücken (Kap. 1. 2. 4, 1. ff. 17, 1. ff. 27, 62—28, 20) als einen Erzähler bewährt, der ſeinen Darſtellungen eine harmoniſche, ſchön in ſich abgerundete Form zu geben weiß, deſto weniger kann dieſer im übrigen Theile ſeiner Schrift vorherrſchende Mangel an fließender Verknüpfung des Einzelnen anders begreiflich ſein als durch die Vorausſetzung, daß er ein noch meiſt ungeordnetes Material erſt zu ſichten und zu geſtalten hatte. Man kann nicht etwa annehmen, er habe bereits eine chronologiſch geordnete Erzählung, wie z. B. die des Markus oder Lukas, vor ſich gehabt und nun beabſichtigt, den Stoff anders, als er es hier vorfand, anzuordnen, ſo daß ſich in dieſer ſeiner chronologiſchen Genauigkeit ein bewußter Gegenſatz gegen jene kundgäbe. Denn wenn dieß der Fall wäre, ſo hätte der Evangeliſt ohne Zweifel ſich bemüht, ſeiner Erzählung mehr Fluß und Zuſammenhang zu geben und an ſehr vielen Orten noch weit beſtimmtere Zeitangaben anzubringen, als er es gethan hat. Gerade da, wo er von Markus und Lukas am entſchiedenſten abweicht, finden ſich beſtimmte Angaben, die auf einen Gegenſatz gegen jene ſchließen laſſen könnten, nicht (5, 1. 8, 1. 18. 23. 12, 22. 13, 54. 19, 1. 22, 1. 23, 1); vielmehr ſtehen die genaueſten Zeitbeſtimmungen auch an ſolchen Stellen, wo er mit ihnen ganz übereinſtimmt (4, 12. 17. 9, 9. 12, 46. 13, 1. 22, 23. 24, 1 u. ſ.), ſo daß mithin von einer antithetiſchen Rückſicht auf ſie nicht die Rede ſein kann. Wir werden allerdings Beiſpiele davon finden, daß der Evangeliſt manche Geſchichts-

elemente anders ſtellt, als ihre urſprüngliche Ordnung es verlangte, indem er manches der Zeit nach nicht Zuſammengehörige der Sachordnung zu lieb an einander reiht; allein eben dieſe Fälle und nicht minder die ſo häufige Allgemeinheit und Unbeſtimmtheit ſeiner Zeitangaben zeigen, daß er vielfach noch gar keine beſtimmte Ordnung vorfand und daher durch nichts gehindert, ja wohl hie und da, um nur überhaupt ein leitendes Princip für die Anordnung zu haben, geradezu genöthigt war, der Sachordnung zu folgen (11, 1. 20. 25. 12, 1. 13, 36. 18, 21. 22, 1. 23, 1). Dieſe Entſtehung des Evangeliums auf dem Wege der Kompilation urſprünglich unverbundener Stücke läßt ſich nun aber auch noch aus andern Eigenthümlichkeiten deſſelben erkennen. Gleich der Anfang des Ganzen zeigt, daß der Verfaſſer in ſeiner Schrift einzelne kleinere Stücke zuſammenzuſtellen gedenkt; er eröffnet ſie mit einem *βίβλος γενέσεως*, mit einer Geburts- und Kindheitsgeſchichte Kap. 1 und 2, die mit dem Folgenden (3, 1. ff.) in ganz und gar keine nähere Verbindung geſetzt iſt, und ebenſo ſelbſt wieder in drei (1, 18. 2, 1.) unverbunden an einander gefügte Partien zerfällt. Noch bezeichnender ſind zwei Stellen in Kap. 17. V. 10 fährt der Evangeliſt, nachdem er die Verklärung und das Gebot, ſie geheim zu halten, erzählt hat, fort: *καὶ ἐπηρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ λέγοντες Τί οὖν οἱ γραμματεῖς λέγουσιν, ὅτι Ἠλίαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον κ. τ. λ.* Dieſe Frage ſteht (wie 24, 15.) mit dem Vorhergehenden keineswegs in dem Kauſalzuſammenhang, der durch das *οὖν* angedeutet iſt (daher Markus dieſe Partikel wegläßt), und ſie ſteht zudem ganz unvermittelt neben der Verklärung, bei welcher ſo eben Elias erſchienen war; es iſt höchſt auffallend, daß hierauf weder in der Frage der Jünger noch in der Antwort Jeſu irgend eine Rückſicht genommen iſt, und auch das *πρῶτον* hat im Vorhergehenden nichts, auf was es ſich beziehen könnte. Die ganze Frage hat ihren Sinn nur, wenn unmittelbar vorher davon die Rede war, daß der Meſſias (in der Perſon Jeſu) ſchon gekommen iſt: „wie können, wenn dem ſo iſt, die Schriftgelehrten behaupten, Elias müſſe vorher kommen? wie iſt dieß, daß der Meſſias ſchon gekommen ſei, mit der Lehre, daß ihm Elias vorangehen müſſe, zu vereinigen, da ja Elias noch nicht wieder gekommen iſt?“ Davon nun, daß der Meſſias gekommen oder Jeſus der Meſſias ſei, iſt 16, 13—27, nicht aber 17, 1—9 die Rede geweſen; die Verklärungsgeſchichte iſt alſo zwiſchen 16, 27 (oder 20 *ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ χριστός*) und 17, 10 eingeſchoben, ganz wie die

Verſuchungsgeſchichte zwiſchen der Taufe Jeſu und ſeiner Rückkehr nach Galiläa ganz iſolirt in der Mitte ſteht. Ebenſo heißt es V. 22. f.: *συστρεφομένων δὲ αὐτῶν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· Μέλλει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτὸν καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσεται, καὶ ἐλυπήθησαν σφόδρα;* auch dieß ſteht theils an ſich ganz abrupt, theils ohne alle Beziehung zu 16, 21 da, wo Daſſelbe, nur etwas beſtimmter, geſagt iſt; die Worte (namentlich das *καὶ ἐλ. σφ.*) lauten ganz ſo, wie wenn hier den Jüngern zum erſten Male etwas von dem Tode Jeſu bekannt würde, was nur dadurch zu erklären iſt, daß der die evangeliſche Geſchichte aus einzelnen verſchiedenartigen Erzählungsſtücken zuſammenſetzende Verfaſſer noch nicht dazu gekommen iſt, auch Einheit und Kontinuität in ſeine Darſtellung zu bringen (während dieſelbe Mark. 9, 31 und Luk. 9, 33. 34 durch eine veränderte Faſſung obiger Worte hergeſtellt iſt). — Dieſe Stücke nun, welche dem Evangeliſten vorlagen, ſind theils größere, mehrere Fakta unter ſich befaſſende Abſchnitte, theils kleinere Fragmente, wie ſich dieß noch jetzt 1) aus den mehr oder weniger beſtimmten Verknüpfungen des Einzelnen namentlich durch chronologiſche Angaben und 2) aus der innern Verſchiedenartigkeit dieſer beiden Partien der Geſchichtserzählung erkennen läßt. Wenn wir 1) den Spuren der äußern Verknüpfung verſchiedener Erzählungsſtücke nachgehen, ſo ſind drei ganz ſelbſtſtändige Fragmente die Genealogie, die Geburtsgeſchichte und die Erzählung vom Stern der Weiſen; ſie ſind dem Verfaſſer ohne alle nähere Verbindung zugekommen, da, wenn urſprünglich die Erzählungen von Kap. 1 und 2 in näherem Zuſammenhange geſtanden wären, das Geſetz hiſtoriſcher Konnexität die Bezeichnung Bethlehems als des Ortes und der Regierung des Herodes als der Zeit der Geburt Jeſu ſchon in Kap. 1 erfordert hätte (vgl. S. 75). Für ſich (nämlich in der Redenſammlung S. 63) lag bei Kap. 3 dem Verfaſſer vor eine Schilderung der Lehrthätigkeit des Täufers und zwar bis V. 12; denn V. 13 (*τότε παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς*, vgl. V. 1.) bricht der Zuſammenhang ab, die Anreihung des hier Erzählten an's Vorhergehende durch *τότε* gibt keine rechte Verbindung und iſt geradezu unpaſſend, da V. 12 nicht von einem Faktum, ſondern von der Lehre des Täufers die Rede iſt (daher Markus das paſſendere *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις* geſetzt hat). Von 4, 12 bis 7, 27 finden ſich nirgends auffallendere Unterbrechungen des

Zuſammenhangs; nur 4, 17 iſt es klar, daß der Verfaſſer die hier folgende Angabe über die Predigt Jeſu in Galiläa anderswoher hat als das Vorhergehende, er läßt nicht (wie Mark 1, 14. Luk. 4, 15) das Auftreten Jeſu mit der Verkündigung des Evangeliums in einfach kontinuirlichem Fortſchritt auf die zuvor erzählten Ereigniſſe folgen, ſondern macht die ausdrückliche Angabe, damals habe daſſelbe begonnen, eine Angabe, die an ſich ganz überflüſſig und nur dadurch zu erklären iſt, daß der Evangeliſt wie ſonſt ſo auch hier ſich die Aufgabe ſtellte, Berichte über Begebenheiten, die ihm noch ohne Zeitbeſtimmung vorlagen, mit ſeinen anderweitigen Quellen, aus welchen er ſeine chronologiſch geordnete Geſchichtserzählung ſchöpfte, zu kombiniren; 4, 17 iſt (S. 59) nichts Andres als ein Fragment aus der Redenſammlung, das der Evangeliſt hier einſchiebt, um dann ſogleich in der ſpeciellern Geſchichtsdarſtellung wieder fortzufahren. 7, 28 — 8, 17 reiht er mehrere Begebenheiten in unmittelbarer Aufeinanderfolge an die Bergrede an; allein V. 28 und 29 hat ſich eine Spur davon erhalten, daß dieſe Verbindung nicht urſprünglich iſt. Wenn nämlich geſagt wird: als Jeſus dieſe Reden vollendet hatte, ἐξεπλήσσοντο οἱ ὄχλοι ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ, ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων, ſo paßt der Nachſatz nicht zum Vorderſatz; das ἐξεπλήσσοντο — ἦν γὰρ διδάσκων kann ja nur dieß heißen: während Jeſus lehrte, noch im Lehren begriffen war und in dieſem Lehren ſich als einen ἐξουσίαν ἔχων darſtellte, erſtaunten die Zuhörer über ihn oder hörten ſie ihm voll Erſtaunen zu (ſo Mark. 1, 22. Luk. 4, 31. f.). Der Evangeliſt hat alſo dieſes ἐξεπλήσσοντο κ. τ. λ. urſprünglich in einer andern Verbindung vorgefunden und mit ſeinem ὅτε ἐτέλεσεν τοὺς λόγους τούτους erſt in Verbindung gebracht, um damit die Erhabenheit des Auftretens Jeſu in der Bergrede und den hohen Eindruck deſſelben zu ſchildern, er fand die Notiz (die ja ohnedem urſprünglich nicht den Schluß einer ihrem Inhalte nach vollſtändig mitgetheilten Rede gebildet, ſondern nur zu einer Schilderung der Lehrweiſe Jeſu überhaupt gehört haben kann) ohne Zweifel an derſelben Stelle vor, die ſie bei Markus und Lukas hat, nämlich gleich am Anfang der Lehrthätigkeit Jeſu in Kapernaum *), ſchob aber die Berg-

*) Es erhellt aus Obigem, daß es unrichtig iſt, wenn Hilgenfeld Markus S. 14 die Darſtellung des Matthäus als die urſprünglichere anſieht und darauf die Anſicht gründet, das Auftreten Jeſu in Kapernaum ſolle bei Markus an

rede vor derſelben ein, weil es ihm theils ſeinem ganzen Plane nach, theils insbeſondere wegen des Vorgangs der Redenſammlung vor Allem darum zu thun war, bald möglichſt dieſe wichtigſte Partie der letztern in die Geſchichtserzählung einzuſchalten (auch dieß ein Beweis, daß Reden und Geſchichte bei ihm aus verſchiedenen Quellen geſchöpft ſind). Die drei Wunder 8, 1—16 ſtellt er zuſammen, weil nun, nachdem eine Probe der Lehrthätigkeit Jeſu gegeben iſt, auch ſeine heilende Wirkſamkeit näher geſchildert werden ſoll, um daran V. 17 die Nachweiſung zu knüpfen, daß Jeſus auch hierin die altteſtamentliche Weiſſagung erfüllt habe; gerade dieſe drei Heilungen ſind gewählt, weil ſie eben blos Heilungen ſind und nicht zugleich wie die Sabbathsheilungen u. a. Anlaß zum Hervortreten weiterer Momente der Wirkſamkeit Jeſu geben, und außerdem iſt wohl insbeſondere die Heilung des kapernaitiſchen Knechts deswegen hier angebracht, um ſogleich (vgl. V. 4.) eine Gelegenheit zur Rüge des jüdiſchen Unglaubens zu haben (ſ. S. 13). Daß die Aneinanderreihung dieſer Wunder vom Evangeliſten ſelbſt herrührt, ergibt ſich daraus, daß er weder V. 5 noch V. 14 beſtimmt ſagt, ſie ſeien unmittelbar auf einander vorgefallen; nur die Anreihung der Dämonenaustreibungen an die Heilung der Schwiegermutter des Petrus lag ihm ſchon vor, wie aus den Worten ὀψίας γενομένης V. 16 hervorgeht (ebenſo Luk. 4, 40. Mark. 1, 32). Endlich iſt auch dieß zu beachten, daß es eigentlich den Geſetzen der Geſchichtsdarſtellung nicht entſpricht, allgemeine Angaben über die Wunderthätigkeit Jeſu (4, 23. ff.) vorangehen und ſpecielle Schilderungen einzelner Wunder erſt nachfolgen zu laſſen, ein Mißſtand, der ſich wieder nur daraus erklärt, daß der Evangeliſt 4, 23 der matthäiſchen Urſchrift (S. 59), hier aber andern, auf's Geſchichtliche beſtimmter eingehenden Quellen folgte. V. 18 geht der Verfaſſer zu einer bis 9, 34 ſich erſtreckenden Reihe unmittelbar auf einander folgender Ereigniſſe über. Eine beſtimmte chronologiſche Verbindung des von V. 18 an Erzählten mit dem Vorhergehenden findet nicht ſtatt, da die Worte ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὄχλον (ohne Artikel, alſo nicht die ὄχλοι, die V. 16 Dämoniſche zu ihm gebracht haben) keineswegs beſagen, das jetzt Folgende ſei noch an demſelben Abend

die Stelle der Bergpredigt treten. Auch Letzteres iſt undenkbar, da das Auftreten in einer einzelnen Ortſchaft doch nicht einer Rede vor Volksmaſſen aus den verſchiedenſten und zum Theil entlegenen Gegenden ſubſtituirt werden konnte.

geſchehen (erſt Markus 4, 35 hat die von Saunier mit Recht hervorgehobene, von Hilgenfeld keineswegs zurechtgelegte unwahrſcheinliche Vorſtellung, die Ueberfahrt und die Heilung des Geraſeners ſeien noch am Abend vor ſich gegangen); man ſieht vielmehr aus der Unbeſtimmtheit dieſer chronologiſchen Verbindung, daß der Evangeliſt das Vorhergehende und Nachfolgende nicht in unmittelbarer Verknüpfung vorfand. Weniger leicht iſt die Reihenfolge zu erkennen, in welcher ihm die nun folgenden Ereigniſſe zugekommen ſind. Der ganze Abſchnitt 8, 18—9, 34 hat den Zweck, Jeſum nun ſeiner Umgebung näher treten, das Eigenthümliche, Neue und Außerordentliche ſeiner Macht und ſeiner Wirkſamkeit vor Freund und Feind beſtimmter als bisher nach ſeinen verſchiedenen Hauptſeiten ſich entwickeln zu laſſen, und dadurch den durch die Redenſammlung an die Hand gegebenen nächſten Abſchnitt über die Gründung des Gottesreiches durch die Inſtruktion der Apoſtel und über ſeine verſchiedene Aufnahme bei Empfänglichen und Unempfänglichen (Kap. 10 ff.) vorzubereiten. Wie Jeſus bisher als Lehrer und als Retter der Leidenden aufgetreten iſt, ohne daß ſich jedoch daraus ſchon ein beſtimmteres Verhältniß zu ſeiner Umgebung entwickelt hätte, ſo offenbart ſich nun, an die zuerſt erzählten Heilungen paſſend angereiht, vor Allem ſeine „ἐξουσία“ (9, 8): er gebietet den empörten Elementen, verrichtet eine mit ganz außerordentlichen Umſtänden verknüpfte Dämonenaustreibung, ſpricht ſeine Vollmacht zur Sündenvergebung aus und bewährt ſie durch Heilung des Gichtbrüchigen, heilt eine Blutflüſſige, eine ſchon todt Geglaubte, zwei Blinde und einen Stummen, ſo daß hiemit ſeine außerordentliche Gewalt nach allen Seiten hin vollſtändig zur Darſtellung gekommen iſt; auch wird überall (8, 27. 34. 9, 8. 26. 31. 33. 34) der Eindruck, den dieſe Selbſtoffenbarung Jeſu auf näher und entfernter Stehende, auf Freunde und Feinde macht, im Allgemeinen angegeben und ſo das, was von Kap. 11 an näher entwickelt wird, zum Voraus kurz angedeutet. Es ſoll jedoch in dieſem Abſchnitt nicht blos das Beſondere und Ungewöhnliche der Macht Jeſu, ſondern auch die Eigenthümlichkeit ſeiner Wirkſamkeit und zwar im Gegenſatze gegen die gewöhnliche menſchliche Vorſtellungsweiſe, die den Geiſt ſeines Auftretens noch nicht begreift, dargeſtellt werden, und es werden daher zunächſt 8, 19—22 zwei Beiſpiele davon gegeben, daß die Wirkſamkeit, zu welcher Jeſus die Menſchen beruft, eine den gewöhnlichen Sinn ſchwer ankommende Weltentſagung und eine für ihn völlig neue und unbekannte Hinge-

bung an ihn verlangt, die den Muth hat, alle Feſſeln untergeordneter Lebensverhältniſſe von ſich zu werfen und fortan einzig und allein der Sache des Reiches Gottes zu leben. Sodann wird 9, 9—13 bei Gelegenheit der Berufung des Zöllners Matthäus gezeigt, wie die Thätigkeit Jeſu darin, daß ſie das Heilsbedürftige nicht von ſich ſtößt, ſondern es vielmehr aufſucht (ἔλεος), ihr eigenthümliches Weſen hatte, ebendarum aber der im Judenthum herrſchenden todten und liebloſen Geiſtesrichtung auf blos äußere Geſetzesbeobachtung (θυσία) etwas völlig Unbegreifliches war, und V. 14—17 wird dieſe Erhabenheit des Geiſtes der Wirkſamkeit Jeſu über alle bisherige Vorſtellungsweiſe auch der letzten und höchſten Erſcheinung des alten Bundes, nämlich der Lehre Johannes des Täufers, gegenüber zur Anſchauung gebracht, indem aus Anlaß der Frage über das Faſten Jeſus ſeine Lehre für eine völlig neue erklärt, die mit den veralteten Formen der bisherigen Gottesverehrung keinerlei Verbindung mehr eingehen könne, ſondern vielmehr ganz neuer Formen bedürfe. Endlich aber hat der ganze Abſchnitt auch noch die Beziehung zu dem von 9, 35 an folgenden, daß er einen Beitrag zur Geſchichte des 10, 1 fertig daſtehenden Jüngerkreiſes gibt; er zeigt, wie Jeſus bei der Auswahl ſeiner Jünger verfuhr und was er von ihnen forderte (9, 9. 8, 19—22), und bereitet auch durch die Thaten Jeſu, die er erzählt, Dasjenige vor, was 10, 1. 8 (gemäß der Redenſammlung) über die Heil- und Wunderthätigkeit der Apoſtel geſagt werden ſoll, ſofern ja dieſe nur ein Abbild der Thätigkeit des Meiſters ſelbſt ſein kann. Daß der Auswahl und Anordnung des Stoffes in dieſem Abſchnitt die ſo eben angegebenen ſachlichen Geſichtspunkte zu Grund liegen, kann keinem Zweifel unterliegen (da namentlich die Eigenthümlichkeit, daß 9, 14 die Jünger des Johannes ſelbſt auftreten, eben nur aus dieſer Tendenz des ganzen Abſchnitts zu erklären iſt); allein auf der andern Seite kann doch auch wieder nicht behauptet werden, daß die Verlegung der hier zuſammengefaßten Ereigniſſe in dieſen Theil des Evangeliums und ihre Reihenfolge unter einander ſelbſt ohne alle äußere Veranlaſſung einzig und allein durch jene innern ſachlichen Motive begründet ſei; der Evangeliſt muß dieſelben bereits in der erſten Epoche der Thätigkeit Jeſu oder doch vor der Ausſendung der Jünger vorgefunden haben, wie auch Mark. 5, 22 die Erweckung der Tochter des Jairus vor derſelben ſteht. 9, 1 und 14 zwar iſt die chronologiſche Verbindung der dort an einander gereihten Ereigniſſe nicht ſehr beſtimmt,

wohl aber 8, 28. 9, 18. 27. 32; an diesen Stellen muß er die Ereignisse wenn nicht schon in bestimmter chronologischer Verknüpfung, so doch in unmittelbarer Nebeneinanderstellung gefunden haben, die ihn berechtigte, sie so ganz momentan auf einander folgen zu lassen, zwei Möglichkeiten, von welchen freilich die letztere die wahrscheinlichere ist, da man nicht wohl annehmen kann, daß die Begebenheiten von 9, 9 an so unmittelbar Schlag auf Schlag vorgefallen seien. Mit 9, 35 beginnt ein neuer bis 16, 12 sich erstreckender Hauptabschnitt des Ganzen, in welchem nun gemäß dem Vorgange der Redensammlung die bestimmtere Thätigkeit Jesu für die Verwirklichung des Reichs Gottes und zwar insbesondere seine belehrende Einwirkung auf die Jünger (Kap. 10. 13. 14, 22—16, 12), ebenso aber auch die so ganz verschiedenartige Aufnahme seiner Sache bei den verschiedenen Klassen seiner Zeitgenossen und der Menschen überhaupt (Kap. 11—13) geschildert und damit zugleich die Entwicklung der Lehre vom Gottesreich und die Darstellung der messianischen Selbstoffenbarung Jesu (besonders durch die beiden Speisungen und den Seeübergang) weiter geführt wird. Diesen Abschnitt fügt der Evangelist selbst nicht unmittelbar an den vorhergehenden an, sondern macht 9, 35 einen längern Zwischenraum, nach welchem er aus der Redensammlung die Apostelinstruktion einschaltet. Eine ähnliche Pause findet sich 11, 1, ohne Zweifel gleichfalls dem Vorgange der letztern gemäß. Auch die Schmähung der ungläubigen Städte und die dazu den Gegensatz bildende freudige Aeußerung Jesu über den Fortgang seines Werks bei den Demüthigen und Heilsbedürftigen ist mit ziemlicher Unbestimmtheit (τότε, ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ) hieher gestellt; die Verbindung ist hier weniger eine chronologische als eine sachliche. In derselben Weise (ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ) ist 12, 1 der erste Hauptkonflikt mit den Pharisäern wegen des Aehrenausraufens an das Vorhergehende angereiht, wogegen diese Erzählung (wie auch bei Markus und Lukas) mit der nächstfolgenden von der Heilung der verdorrten Hand und diese wiederum mit den V. 15 erwähnten Heilungen unmittelbar verbunden ist; diese drei Stücke müssen dem Verfasser bereits in dieser Verbindung vorgelegen haben, da er sie sonst nicht durch so bestimmte Zeitangaben (V. 9 und 15) verknüpft hätte. V. 17—21 macht der Evangelist eine Pause und schiebt, ehe er sich nun wieder zur Redensammlung wendet, mit Rücksicht auf das 11, 1—12, 16 Erzählte eine messianische Weissagung über die Gott wohlgefällige und vom göttlichen Geist geleitete, das Böse

(11, 20 ff.) richtende, das Schwache (11, 25 ff. 12, 4—13) ſchonende und aufrichtende, Allen (12, 15. 21) Erlöſung bringende und dabei geräuſchloſe und beſcheidene Thätigkeit Jeſu (V. 16. 19) ein; das τότε, mit welchem V. 22 der Uebergang zu der Streitrede über den Bund mit Beelzebul gemacht wird, iſt ganz unbeſtimmt zu nehmen, da V. 24 Phariſäer zugegen ſind, während Jeſus V. 15. 16 an einem Orte iſt, den er aufgeſucht hatte, um denſelben für einige Zeit auszuweichen. Dagegen iſt mit dieſer Streitrede (vgl. Mark. 3, 31) unmittelbar (ἔτι αὐτῶ λαλοῦντος V. 46) der Beſuch der Verwandten Jeſu und mit dieſem (vgl. auch Luk. 8, 19) ebenſo beſtimmt (ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ 13, 1) der Vortrag und die Erklärung der Parabeln verbunden, indem dieß Alles vielleicht ſchon in der Redenſammlung neben einander ſtand (S. 62). Ohne nähere Zeitangabe iſt hieran V. 53 der Vorfall in Nazareth angereiht, der überhaupt keine feſte Stellung innerhalb der evangeliſchen Ueberlieferung gehabt zu haben ſcheint (vgl. Mark. 6, 1. Luk. 4, 16); ebenſo 14, 1 der Ausſpruch des Herodes über Jeſus, mit welchem V. 3—12 die Erzählung vom Tode des Täufers verbunden iſt. Von hier an aber iſt bis V. 36 wieder ein beſtimmterer Zuſammenhang, indem die Benachrichtigung Jeſu von dem Schickſal des Johannes, die Entweichung in die Wüſte, die Volksſpeiſung, der Seeübergang und die Heilungen im Lande Gennezareth unmittelbar zuſammengehören (vgl. Mark. 6. Luk. 9, 7 ff.). Eine zweite Reihe unmittelbar verbundener Ereigniſſe eröffnet ſich 15, 1 (τότε προσέρχονται — γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι) und geht bis 16, 12 (vgl. Mark. 7. 8, wogegen ſie nebſt dem Seeübergang bei Lukas fehlt); ſie ſtellt uns eine Sammlung der letzten merkwürdigen Streitreden, Lehren und Wunder Jeſu in Galiläa dar, welche Lukas weglaſſen konnte, da ſie nichts Neues mehr enthält, ſondern alles Weſentliche, die Polemik gegen die Aeußerlichkeit des phariſäiſchen Ceremonienweſens (vgl. 12, 5 ff.), die Zeichenforderung (vgl. 12, 38), die Anerkennung und Belohnung des Glaubens auch bei Heiden (vgl. 8, 5 ff.) und die Volksſpeiſung, ſchon früher vorgekommen iſt; wir haben hier einen galiläiſchen Erzählungscyclus, der weniger für die Vollſtändigkeit der Erkenntniß Jeſu und ſeiner Lehre als für die vollſtändige Darſtellung ſeiner galiläiſchen Wirkſamkeit Intereſſe hat. Die Sadducäer 16, 1. 11, die Markus (8, 11. vgl. Luk. 12, 1) nicht hat, ſcheinen Zuthat des Evangeliſten, der hier, wie 3, 7, noch einmal den Gegenſatz der Lehre Jeſu gegen das geſammte jüdiſche Sektenweſen hervorheben will. Mit V. 13

eröffnet der Evangelist ohne alle nähere Verbindung mit dem Vorhergehenden, aber mit einer ihm bestimmt vorliegenden Angabe über die Lokalität des hier Vorgefallenen die endlich erfolgte bestimmte messianische Selbstoffenbarung Jesu an die Jünger. V. 21—23 ist wohl aus der Redensammlung eingeschaltet (S. 76), das Uebrige bis 17, 23 aus einer zweiten Geschichtsquelle, und aus einer dritten die zwischeneingeschobene Verklärungsgeschichte. Unmittelbar verbunden sind 18, 1 die Erzählung vom Stater im Maul des Fisches und die Belehrung über das gegenseitige Verhalten der Gemeindeglieder, während Beides vom Vorhergehenden durch ganz allgemeine Zeitbestimmungen getrennt ist (17, 22—24); jene enge Verbindung geht vielleicht von dem sachlichen Gesichtspunkt aus, der Lehre vom Verhalten der Christen nach innen (Kap. 18), eine obwohl ganz specielle Anweisung über das Verhalten nach außen, zur jüdischen Religionsgemeinschaft, vorhergehen zu lassen (wenn nicht etwa Beides schon in der Redensammlung neben einander stand). Mit 19, 1 beginnt die Erzählung der judäischen Ereignisse, innerhalb welcher zunächst der Bericht über die Ankunft Jesu in Judäa und die Reden über die Ehescheidung zusammengehören (V. 3 *καὶ προσῆλθον αὐτῷ Φαρισαῖοι*), wie denn auch bei Lukas Beides mit einander fehlt. Die kurze Erzählung von den *παιδία* steht für sich; sie ist weder mit dem Vorhergehenden (*τότε* V. 13) noch mit dem Folgenden (*ἐπορεύθη ἐκεῖθεν καὶ* — V. 15. 16) in unmittelbare Verbindung gesetzt, wogegen das Folgende bis 20, 16 (wie auch Mark. 10, 17 ff. Luk. 18, 18 ff.) unter sich zu Einem Ganzen zusammengehört. Ganz für sich steht der Abschnitt 20, 17—28 (den Lukas zum Theil an einer ganz andern Stelle, 22, 29, hat), und ebenso das Heilwunder bei Jericho V. 29—34. Ununterbrochen fort geht die Erzählung des Einzugs in Jerusalem, der Tempelreinigung und der Verfluchung des Feigenbaums; ebenso will wenigstens der Evangelist alles von 21, 23 bis 25, 46 Gesprochene auf Einen und denselben Tag verlegt wissen (21, 23 *ἐλθόντος αὐτοῦ εἰς τὸ ἱερόν*; 24, 1 *ἐξελθὼν ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ*), kommt aber dadurch theils mit der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit, theils mit dem *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* 22, 23 und ebenso mit dem *ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας* 22, 46 in Widerspruch, da diese Zeitbestimmungen nur dann passend sind, wenn blos noch die Streitreden V. 23—46, nicht aber auch das weiter Folgende an diesem Tage vorfiel. Auch diese Inkongruenz ist nur durch die Benützung verschiedener Quellen zu erklären; das Nebeneinanderstehen

der Reden Kap. 21. 22 (1—14). 23—25 in der Urſchrift machte den Evangeliſten zu der Annahme geneigt, daß alle dieſe Reden und damit auch die von ihm 22, 15 ff. eingeſchobenen an Einem Tage und bei einer und derſelben Veranlaſſung geſprochen worden ſeien, wogegen die Quelle, welcher er dieſe kleinern Streitreden entlehnte, von der Vorausſetzung ausgieng, daß die jeruſalemiſche Lehrthätigkeit Jeſu ſich auf verſchiedene Tage (vgl. Luk. 20, 1 *ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν*) vertheilt habe, und daher bei einzelnen Partien hierauf bezügliche Zeitbeſtimmungen enthielt. Die Unſicherheit, mit welcher der Evangeliſt ſich hier bewegt, zeigt ſich auch in der unbeſtimmten, rein ſubjektiven Verknüpfung der einzelnen Partien des Ganzen (*ἄλλην παραβολὴν ἀκούσατε* 21, 33. *καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς πάλιν εἶπεν ἐν παραβολαῖς* 22, 1. *τότε* 22, 15. 23, 1); an der Unbeſtimmtheit dieſer beiden *τότε* ſieht man, daß der Evangeliſt, ohne im Beſitz klarer Zeitangaben zu ſein, die kleinern Stücke zwiſchen die größern Abſchnitte der Urſchrift eingeſchoben hat, indem er es paſſend finden mochte, die Hauptangriffe Jeſu auf ſeine jüdiſchen Gegner am Anfang und Schluß, die weniger bedeutenden in der Mitte anzubringen. Das kleine, in unpaſſender Weiſe mit *συνηγμένων δὲ τῶν Φαρισαίων* (S. 73) eingeleitete Stück 22, 41 ff. ſcheint ſchon in der Geſchichtsquelle des Evangeliſten nicht genauer ans Vorhergehende angereiht geweſen zu ſein (vgl. Mark. 12, 35), ein Umſtand, der es ihm möglich machte, gemäß ſeiner antipharisäiſchen Tendenz jene einleitenden Worte beizuſetzen und ſo auch hier die Phariſäer als die Hauptgegner, mit welchen Jeſus zu thun hatte, erſcheinen zu laſſen (vgl. dagegen Luk. 20, 41). Kap. 26—28 geht die Erzählung zwar im Ganzen in Einem Zuge fort; aber auch hier ſtehen die Salbung in Bethanien, die Nachricht vom Tode des Judas, die Erzählung vom Auferſtehen der Heiligen nach dem Tode Jeſu, der Bericht über die Wache am Grabe und am meiſten der den Zuſammenhang von 27, 17 und 20 ſtörende Traum der Gemalin des Pilatus unverbunden und zuſammenhangslos inmitten des Uebrigen. Bei der Salbung in Bethanien liegt die Abgeriſſenheit, in welcher ſie daſteht, in der Natur der Sache; aber in den obigen Stücken trifft ihre iſolirte und abrupte Stellung in ſehr bezeichnender Weiſe mit ihrem Fehlen in der ſonſtigen evangeliſchen Ueberlieferung zuſammen; es iſt auch hier klar, daß der Evangeliſt in eine ſchon vorhandene Darſtellung einzelne anderweitige, ihm beſonders vorliegende Elemente eingeſchoben hat. — Das Bisherige hat gezeigt, daß

das Evangelium eine Kompilation aus kleinern Fragmenten und einzelnen größern, obwohl noch nicht sehr bestimmt und fließend innerhalb ihrer selbst verknüpften Erzählungsreihen ist; es fragt sich nun 2) weiter, ob diese verschiedenen Elemente sich vielleicht noch deutlicher scheiden und etwa in ähnliche Gruppen wie die Redeganzen sich trennen lassen, so daß hieraus ein noch bestimmterer Einblick in die Komposition des Ganzen zu gewinnen wäre. Daß sich dieß wirklich so verhält, läßt sich durch vergleichende Analyse der Hauptbestandtheile des Evangeliums nachweisen. Wie nämlich der Apostel Matthäus die Gleichnisse und die Reden Kap. 10 und 23 mit besonderer Vorliebe und Kunst behandelt, diejenigen Redeganzen aber, die mehr nur ein Aggregat verschiedener didaktischer und paränetischer Bestimmungen sind, im Einzelnen kürzer gearbeitet hat und hier nicht überall Fluß und Kontinuität der Darstellung in das Material zu bringen vermochte, so zerfällt auch die Geschichtserzählung des Evangelisten zunächst der Form nach in zwei Partien, die sich ungefähr ebenso wie jene beiden Klassen von Redestücken zu einander verhalten. Der größte Theil seiner Geschichtserzählung ist bekanntlich kurz, häufig sogar mager, dürftig, abgerissen, an manchen Stellen ohne rechten Fortgang und Zusammenhang; die Farben sind hier meistens, auch bei den meisten Wundererzählungen, in einem bescheidenen Maaße aufgetragen, das in Vergleichung mit Markus und Lukas oft geradezu als Farblosigkeit erscheinen kann, daher die Darstellung unsers Evangeliums, wenn man von den beiden andern herkommt, ganz dazu geeignet ist, den Eindruck des Mangels an Wärme, Lebendigkeit, Kraft und Bedeutsamkeit zu machen. Einen ganz entgegengesetzten Charakter tragen nun aber mehrere einzelne Hauptpartien des Ganzen an sich, in welchen der Evangelist, obwohl er auch hier aus seiner klassischen Einfachheit und Objektivität nicht heraustritt, doch ein höheres persönliches Interesse an dem Dargestellten und eine Abrundung, Anschaulichkeit und Lebendigkeit der Erzählung, einen Fluß der Schilderung, eine Pracht der Färbung entwickelt, wie sie sich auch in den übrigen Evangelien selten finden. Diese Stücke sind, obwohl sich nicht in allen die genannten Eigenthümlichkeiten vollständig beisammen finden (was schon der Inhalt und Umfang nicht überall erlaubte), die Erzählung der Geburt Jesu, der Versuchung, der Verklärung, der Auferstehung, des Besuchs der Weisen und der Flucht nach Aegypten. Die beiden ersten zeichnen sich mehr durch eine maaßvolle Einfachheit und Abrundung und

durch ſchönen Fortſchritt der Darſtellung, die drei letztern aber zugleich durch den Glanz und Reichthum der Schilderung aus; gemeinſam aber iſt allen das Eingreifen höherer Weſen aus der übermenſchlichen Welt in die irdiſche Geſchichte, Erſcheinungen höherer Geiſter, die aus dem Jenſeits ins Dieſſeits herabſteigen und hier theils durch Träume und Geſichte, theils durch unmittelbares Auftreten und Handeln vor den Augen der Menſchen zu dem großen Werke der Erlöſung der Menſchen durch den im Fleiſch erſchienenen Meſſias mitwirken. Am nächſten unter ſich verwandt ſind die Geſchichte der Verklärung und der Auferſtehung, deren erſtere der Evangeliſt ſelbſt (17, 9) als typiſches Vorbild der letztern zu betrachten ſcheint (17, 2 ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, τὰ δὲ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο λευκὰ ὡς τὸ φῶς, vgl. 28, 3 ἦν δὲ ἡ ἰδέα αὐτοῦ ὡς ἀστραπὴ καὶ τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ ὡς χιών; 17, 6. 7 καὶ ἀκούσαντες οἱ μαθηταὶ ἔπεσαν ἐπὶ πρόσωπον αὐτῶν καὶ ἐφοβήθησαν σφόδρα, καὶ προσῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἁψάμενος αὐτῶν εἶπεν Ἐγέρθητε καὶ μὴ φοβεῖσθε, vgl. 28, 4. 5. 10 ἀπὸ δὲ τοῦ φόβου αὐτοῦ ἐσείσθησαν οἱ τηροῦντες καὶ ἐγενήθησαν ὡς νεκροὶ· ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἄγγελος εἶπεν ταῖς γυναιξίν Μὴ φοβεῖσθε ὑμεῖς —. λέγει αὐταῖς ὁ Ἰησοῦς Μὴ φοβεῖσθε; 17, 1 ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος ὑψηλόν, vgl. 28, 16 εἰς τὸ ὄρος οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς); die Angelophanien aber haben alle Erzählungen außer der Verklärung (1, 20. 2, 13. 19. 4, 11. 28, 2). Dieſen Stücken reihen ſich nun aber auch einige kleinere an: die Taufgeſchichte hat mit der Verklärung die göttliche Stimme, die Erzählung vom Auferſtehen der Heiligen in Jeruſalem mit der Auferſtehung das die Grabmale öffnende Erdbeben, mit der Verklärung das Erſcheinen abgeſchiedener Geiſter im Dieſſeits und mit der Verſuchungsgeſchichte die Bezeichnung Jeruſalems als ἁγία πόλις, die Erzählung von der Gemalin des Pilatus mit der Geburtsgeſchichte Offenbarungen durch Traumgeſichte gemein; in Bezug auf die Ausführlichkeit und das Intereſſe der Erzählung reihen ſich ferner an die Perikopen von der Reue des Judas und von der Grabwache, welche letztern beiden wiederum unter ſich durch Hinweiſungen auf jüdiſche Sagen ähnlich ſind. Ebenſo ſind alle dieſe Stücke auch dem Inhalt und Zweck nach weſentlich unter ſich verwandt, ſie haben es alle zu thun mit der Vertheidigung und Verherrlichung Jeſu und ſeiner Sache, mit der Verſicherung ſeiner Unſchuld, mit der Beglaubigung ſeiner wirklich und offenkundig erfolgten Auferſtehung, mit der Darſtellung einer Reihe höherer Beur-

kundungen seiner Messianität und mit der Schilderung des übermenschlichen Ursprungs seiner Person; sie bilden diejenigen Elemente des Evangeliums, in welchen die apologetische Tendenz des Verfassers am bestimmtesten hervortritt, und welche von ihm sichtlich mit ganz besonderem Interesse bearbeitet und der übrigen evangelischen Tradition einverleibt worden sind. Dazu kommt nun aber, daß gerade diese apologetischen Stücke nicht nur durch Inhalt und Form, sondern auch durch ihre isolirte Stellung, theils am Anfang und Schluß, theils inmitten anderer Erzählungsstücke, zwischen welche sie ohne eigentlichen Zusammenhang eingeschoben sind, sich aus dem übrigen Evangelium ausscheiden; sie bilden offenbar eine eigene Gruppe besonders bedeutsamer Elemente, die der Verfasser weder schon in Verbindung mit der Hauptmasse des sonstigen geschichtlichen Stoffes vorfand, noch blos der Vollständigkeit wegen aufnahm, die er vielmehr mit besonderem Interesse behandelte und in die übrige Erzählung einfügte, ohne sie schon überall in eine engere Verbindung mit derselben bringen zu können. Ohne Zweifel ist jedoch dieser Partie von Erzählungsstücken auch noch Weiteres aus der Leidensgeschichte beizuzählen; von 26, 1 an ist nämlich die Erzählung des Evangelisten überhaupt nicht mehr so kurz wie Kap. 3—20 gehalten, sondern besonders bei der Schilderung des Seelenkampfes, der Gefangennehmung, der Verleugnung des Petrus, des Verhörs vor dem Synedrium, der Mißhandlungen durch die Soldaten und der Vorfälle nach der Kreuzigung sehr ausführlich und enthält manches Eigenthümliche (27, 24 das Händewaschen des Pilatus nebst der Erwiederung des Volkes V. 25; V. 34. 43); bei der Darstellung des Seelenkampfes ist die Form der in der Versuchungsgeschichte verwandt (S. 29), und die alttestamentliche Färbung des Abschnitts 27, 34—53 (S. 28) ist ganz dieselbe wie im zweiten Kapitel. Endlich gehört zu dieser Partie von Erzählungen auch der kurze Bericht über die Ehrfurcht, die Johannes Jesu bezeugt (3, 13 ff.), da er offenbar dasselbe apologetische Interesse zeigt, wie z. B. 26, 54 (*πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαί*, vgl. V. 15 *πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην*) oder 27, 19. 24. Als zweite Gruppe von Erzählungsstücken bleibt uns somit übrig die Darstellung der Wirksamkeit Jesu in Galiläa, der Reise nach Jerusalem und desjenigen Theiles der Leidens- und Auferstehungsgeschichte, der übrig bleibt, wenn die oben zusammengestellten größern und kleinern Zusätze aus ihr herausgenommen werden. Es fragt sich nun zuletzt noch, aus welchen

Quellen dieſe beiden Erzählungsgruppen geſchöpft ſeien, aus mündlicher Ueberlieferung oder aus ſchriftlichen Darſtellungen, die unſerm Evangelium ſchon vorhergegangen wären.

Was zuerſt die apologetiſchen Stücke betrifft, ſo tragen ſie, obwohl ſie zum Theil ältere Darſtellungen vorausſetzen, deßungeachtet den Charakter einer Urſprünglichkeit an ſich, der uns zu der Annahme nöthigt, daß ſie erſt durch Matthäus eine ſchriftliche Fixirung erhalten haben und ſomit aus der mündlichen Ueberlieferung geſchöpft ſind (indem wir unter Urſprünglichkeit hier natürlich nicht ein höheres Alter, ſondern nur die allen primitiven Darſtellungen eigene, von fremdartigen Zuſätzen und Modifikationen reine volle Kongruenz von Form und Inhalt und die damit gegebene Lebendigkeit und Friſche der Darſtellung verſtehen). Die Darſtellung der Geburt Jeſu, von der auch Ewald annimmt, daß unſer Verfaſſer ſie zuerſt in dieſe beſtimmte Geſtalt gebracht habe, wird in naiv einfacher Weiſe (τοῦ δὲ Ἰησοῦ χριστοῦ γένεσις οὕτως ἦν) ſchon ſo eingeleitet, als ſollte ſie hier zum erſten Male ſchriftlich verfaßt und in weitern Kreiſen bekannt gemacht werden, ſie beweiſt ihre Urſprünglichkeit hauptſächlich durch die Einfachheit, mit welcher ſie nicht mehr und nicht weniger als eben dieß, daß Jeſus nicht in menſchlicher Weiſe erzeugt worden ſei, darſtellt und daher noch von keinen Vorbereitungen dieſes außerordentlichen Ereigniſſes (wie Luk. 1) etwas weiß. Kap. 2 iſt ſeinem dogmatiſchen Standpunkte nach mit der Geburtsgeſchichte verwandt, da in ihm gleichfalls die Vorausſetzung der übernatürlichen Erzeugung Jeſu durchſcheint (V. 13 f.); es zeigt dieſelbe Klaſſicität der Form wie jene und dabei doch eine Ausführlichkeit, ja Umſtändlichkeit in der Erzählung und in der Beurkundung derſelben durch altteſtamentliche Weiſſagungen, daß man auch hier ſieht, wie der Verfaſſer etwas Neues, noch wenig Bekanntes zur Darſtellung bringen will. Die Urſprünglichkeit der Verſuchungsgeſchichte bei Matthäus in Vergleich mit der des Lukas iſt anerkannt; man ſieht namentlich an der unmotivirten Art und Weiſe, wie 4, 2 das νηστεύσας daſteht, daß die Erzählung hier, gerade wie 1, 18—24, nur erſt ſoviel, als zur Einleitung der Verſuchung nothwendig iſt, beibringt. Weniger urſprünglich als die Kindheitsgeſchichte iſt ſie allerdings; ſie hat ohne Zweifel ſchon eine ältere Grundlage, ſo gut als die Taufgeſchichte eine ſolche haben muß, weil es undenkbar iſt, daß dieſe beiden den Anfang der Wirkſamkeit Jeſu bezeichnenden Ereigniſſe nicht ſchon früher ganz beſonders der Gegenſtand ſei es

nun mündlicher oder ſchriftlicher Darſtellungen geworden ſein ſollten; dieſe Grundlage mag in dem Evangelium enthalten geweſen ſein, welches von Matthäus, wie wir nachher ſehen werden, beim größten Theile ſeiner Geſchichtserzählung gebraucht ward und ebenſo auch von unſerm Markus benützt iſt. Die ältere Darſtellung konnte wegen der Art, wie ſich Jeſus ſelbſt über das Faſten ausſpricht, das νηστεύειν und damit auch das διακονεῖν der ἄγγελοι noch nicht haben, und ſie mag daher, wenn man von Letzterem abſieht (das ja ohnedieß mit dem πειραζόμενος ὑπὸ τῦ σατανᾶ gar nicht zuſammenpaßt) Mark. 1, 13 wenigſtens theilweiſe erhalten ſein; das ἦν μετὰ τῶν θηρίων weiſt darauf hin, daß die Zeit, die Jeſus nach ſeiner Taufe in der Wüſte zubrachte, urſprünglich als ein länger dauernder Aufenthalt in der Abgeſchiedenheit geſchildert war, als eine Zeit der Zurückziehung aus der menſchlichen Geſellſchaft, der einſamen, allerdings auch Verſuchungen mit ſich führenden Verſtändigung mit ſich ſelbſt, wie ſie ſich ſehr natürlich aus dem höhern Bewußtſein, das bei der Taufe in Jeſu zu ſeiner Reife gelangt war, ergeben konnte. Erſt ein ſpäterer Pragmatismus findet in dieſem Wüſtenaufenthalt blos ein Mittel dazu, Jeſum altteſtamentlichen Vorbildern gemäß eine Verſuchung beſtehen zu laſſen; aber dieſe Geſtaltung des Ganzen liegt nun eben bei Matthäus noch ganz in ihrer urſprünglichen Form vor uns. In ähnlicher Weiſe verhält es ſich mit der Auferſtehung. Matthäus hat wohl in Rückſicht auf die ihm eigenthümliche Erzählung von der 28, 13 berichteten jüdiſchen Verleumdung dem Akte der Graböffnung einen Charakter ſinnlich reeller, ganz in die äußere Wahrnehmung fallender Objektivität gegeben, den ältere Berichte noch nicht hatten, und er ſetzt ſomit hier eine frühere Darſtellung voraus, wiewohl nicht die in unſerm Markus vorliegende, ſondern eine andere ihr blos verwandte, wie dieß aus dem Fehlen der Salome 28, 1 und daraus hervorgeht, daß die Frauen bei Matthäus hinausgehen, „um das Grab zu ſehen", nicht aber (wie Mark. 16, 1), um den Leichnam zu ſalben (als ob ſie von der Wiederbelebung Jeſu ganz und gar keine Ahnung hätten). Dieſe letztere Abweichung des Matthäus könnte man zwar daraus erklären wollen, daß er wie ſonſt die Apoſtel ſo hier die Frauen nicht als ſo unempfänglich für den Glauben an die Auferſtehung darſtellen wollte, wie Markus; allein einen bewußten Gegenſatz gegen eine ſolche Schilderung darf man in ſeiner Darſtellung doch nicht ſuchen, da er ſonſt die Glaubensfreudigkeit

der Frauen und nachher der Apostel bestimmter hervorgehoben, sie nicht bloß vorausgesetzt, sondern eigends darauf aufmerksam gemacht und wohl auch V. 17 das οἱ δὲ ἐδίσασαν unterdrückt hätte. Der ursprüngliche Bericht ist also wohl in einer seiner zweiten Hälfte nach wahrscheinlich V. 16 ff. erhaltenen Erzählung zu suchen, welche weder die realistische Objektivität und die glänzende Färbung von V. 1 ff. noch die hyperbolische Schilderung der Furcht und Ungläubigkeit der Umgebung Jesu, wie sie Markus und Lukas geben, enthielt, sondern die Vollendung des Werkes Jesu durch die in Galiläa erfolgte Vergewisserung der Apostel über seine Auferstehung in einer noch einfachern Weise darstellte und sich zugleich von der jetzt vorliegenden durch die Angabe unterschied, daß die Jünger nicht blos nach Galiläa überhaupt, sondern an einen bestimmten Ort dieses Landes, auf das ὄρος, von welchem V. 16 die Rede ist, beschieden worden waren (οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς Ἰησοῦς). Diese ältere Erzählung gehört aber in das Gebiet der mündlichen Ueberlieferung, weil sich die Zusammenziehung der nach 1 Kor. 15 erfolgten längeren Reihe von Christophanien in eine einzige auf einem galiläischen Berge nur aus der Verwischung dieser verschiedenen Vorgänge in der blos mündlichen Fortpflanzung der Auferstehungsgeschichte begreifen läßt; Matthäus muß hier aus einem Kreise galiläischer Lokaltradition geschöpft haben, wo keine schriftliche und ebendarum auch (vgl. 1 Kor. 15, 5 ff.) detaillirtere Fixirung dieser Begebenheiten vorhanden war. Bei der Verklärung gibt Ewald zu, daß der nicht recht in sich übereinstimmenden Darstellung des Markus gegenüber die des Matthäus die ursprüngliche sei, und wenn er hinzufügt, dieser Umstand sei wichtig für die Entscheidung der Frage, woher diese eigenthümliche Erzählung stamme, so stimmen wir ihm in dem Sinne bei, daß eben Matthäus der Erste ist, von dem eine schriftliche Einreihung derselben in die evangelische Geschichte ausgieng, indem kein Grund abzusehen ist, warum dieß nicht auch hier ebensogut als bei Kap. 1. 4, 1—11 und besonders bei Kap. 28 und 2 der Fall sein soll, mit welchem letztern sie die Anschließung an die Geschichte des Moses (2 Mos. 24, 12—18, woher auch die ἓξ ἡμέραι) gemein hat. Da die glänzende Verklärung der äußern Erscheinung Jesu, das Hinzutreten der beiden Hauptvertreter des alten Bundes zu ihm, als zu dem ebenbürtigen Fortsetzer und Vollender ihres Werkes, die ihn für den Sohn Gottes erklärende göttliche Stimme und der tiefe Eindruck des Ganzen auf die Jünger die Hauptmomente des Ganzen

bilden, so kann der ursprüngliche Sinn kein anderer sein als der, eine Verherrlichung darzustellen, die Jesu (ähnlich wie dem Moses 2 Mos. 34, 29 ff.) noch am Schlusse seines sonst in unscheinbarer Niedrigkeit dahingegangenen Lebens als Vorzeichen seiner nun bevorstehenden Erhöhung zum Himmel vor den Augen der Seinigen zu Theil geworden sei, und zwar mittelst der Verklärung seiner Person zur messianischen δόξα (s. die Parallelen von Apok. 1, 13—17 zu Matth. 17, 1—7), mittelst Herbeikommens des Moses und Elias als Zeugen dieser δόξα und mittelst feierlicher Beurkundung seiner Würde durch die Himmelsstimme; sie ist nichts Anderes als eine feierliche Bekleidung Jesu mit der Messiaswürde in Gegenwart seiner Apostel, die nun auf Erden die μάρτυρες derselben werden sollen. Die weitern Züge scheinen daraus abzuleiten, daß als weiterer Zweck des Hergangs gedacht wird, den drei würdigsten der Jünger (vgl. 13, 16 ff. 2 Mos. 33, 18) den Anblick Jesu in seiner Herrlichkeit zu gewähren, wie er nur den Auserwählten zu Theil werden kann, ebensosehr aber eine Anschauung davon zu geben, wie tief auch sie unter ihrem Herrn und Meister stehen, indem sie trotz aller Willigkeit und Empfänglichkeit, mit der sie seinen Offenbarungen entgegenkommen (V. 4), doch von ihrer irdisch-menschlichen Vorstellungsweise, die sie schon oft genug des rechten Verstehens Jesu gänzlich unfähig gemacht hatte, auch *hier nicht* loszukommen vermögen und daher erst gleichsam mit Gewalt zu dem sie überraschenden und erschreckenden Bewußtsein gebracht werden müssen, daß es sich bei dem ganzen Hergange nicht um etwas Menschliches, um ein Zusammensein mit Andern ohne höhere Bedeutung und höhere Zwecke, sondern um etwas Ueberirdisches und Uebermenschliches handle. Bei Lukas tritt die Beziehung des Hergangs auf den Tod Jesu in etwas einseitiger Weise hervor und dagegen die Bestimmung des ganzen Hergangs für die Jünger ebenso einseitig zurück; bei Markus ist die Darstellung alles höheren Schwunges und aller Feierlichkeit entkleidet, indem sie hier nur im Interesse historischer Vollständigkeit nachgeführt ist (wovon der Grund später angegeben werden wird); bei Matthäus aber stehen die einzelnen Momente des Ganzen noch in richtigem Verhältniß und Form und Inhalt noch in voller Harmonie, und zudem gehört es bei ihm in Eine Reihe mit den Verherrlichungen Jesu durch die μάγοι (Kap. 2), die διακονοῦντες ἄγγελοι 4, 11, den Engel am Grabe, und namentlich durch die auferstehenden Heiligen 27, 52. 53, bei ihm ist die Verklärung nicht vereinzelt, sondern ist noch als Glied

eines größeren Cyclus gleichartiger Darſtellungen zu erkennen, welche dem Unglauben des Judenthums gegenüber die feierliche Beurkundung der Meſſiaswürde Jeſu bei Gelegenheit der Hauptmomente ſeines irdiſchen Lebens ſchildern wollen, und die ebendarum Matthäus als Apologet des Chriſtenthums in die evangeliſche Geſchichte aufnimmt; ſie iſt ohne Zweifel wie 27, 52 f. und 4, 1—11 dem erſten Evangeliſten eigenthümlich und erſt aus ſeinem Werke in das dritte und weiter auch in das zweite Evangelium übergegangen, deſſen Darſtellung gerade hier durchaus unſelbſtſtändig und von den beiden andern abhängig iſt. Die bedeutende Zahl dieſer apologetiſch-chriſtologiſchen Erzählungen und das in ihrer Darſtellung ſich offenbarende Intereſſe des Verfaſſers für dieſelben legt den Gedanken ſehr nahe, daß der Evangeliſt eben auch um dieſe Erzählungen ſchriftlich zu fixiren und weiter zu verbreiten ſein Werk unternommen habe; die Entſtehung deſſelben ſcheint gerade dadurch mitveranlaßt geweſen zu ſein, daß eine Reihe ſolcher Erzählungen ſich angeſammelt hatte und dieſelben ſich nun ihm als die wichtigſten Beſtandtheile der evangeliſchen Geſchichte aufdrangen. Es ſtanden ihm wohl noch manche andere Ueberlieferungen dieſer Art zu Gebote, er ſcheint aber nur die wichtigſten und vielleicht auch, was bei ſeiner Polemik gegen jüdiſche Feindſchaft und Verleumdung nicht ohne Bedeutung war, die beſtbeglaubigten aufgenommen zu haben. Ewald nimmt wegen des eigenthümlichen Charakters dieſer Stücke beſondere Quellen für dieſelben an, nämlich ein ſehr altes vom Evangeliſten Philippus verfaßtes Evangelium, das die höchſten Spitzen der Geſchichte Jeſu, und ein zunächſt vor Matthäus verfaßtes Buch der höhern Geſchichte, das z. B. die Verſuchung und die Ereigniſſe Matth. 26, 53. 27, 52 f. beſchrieben haben ſoll. Allein abgeſehen von dem Unbegründeten und Unwahrſcheinlichen einer Anſicht, die für jede eigenthümliche Reihe von Reden und Erzählungen ein beſonderes Evangelium als Quelle annimmt, um recht viele und darunter auch recht frühe Evangelien zu haben und für Matthäus und Lukas Quellenſchriften zu bekommen, die ſie unabhängig von einander benützen konnten, iſt es ebenſo unpaſſend, dieſe einander ſo nahe verwandten Züge der „höhern Geſchichte", wie ſie Matthäus darbietet, aus einander zu reißen, als ihre enge Beziehung zu unſerm Evangelium zu verkennen. Darin allerdings hat Ewald richtig geſehen, daß er die Verſuchung und Verklärung (zu welchen aber auch Kap. 2 ſeiner erſten Grundlage nach hinzuzunehmen iſt) einer frühern Zeit als die Geburtsgeſchichte

zuweist. War einmal die Empfängniß aus dem heiligen Geiſt ſtehende Vorausſetzung, war die Perſönlichkeit Jeſu ſelbſt ihrem Urſprung und innern Weſen nach dem Gebiet des Menſchlichen entnommen und in die Sphäre des Himmliſchen und Göttlichen hinaufgerückt, ſo bedurfte es dieſer äußern, blos an der Perſon Jeſu vorgehenden Beglaubigungen ſeiner Meſſianität durch Himmelsſtimmen und himmliſche Erſcheinungen nicht mehr in gleichem Grade (daher ſie ſchon bei Lukas, noch mehr bei Markus ſehr zurücktreten und beim vierten Evangeliſten faſt insgeſammt fehlen), d. h. dann konnten ſolche Darſtellungen, die den ἄνθρωπος Ἰησοῦς in die Sphäre des Göttlichen immer nur erſt an einzelnen Punkten hinaufheben und dieſe Erhebung ebendarum immer wieder fallen laſſen, wenigſtens nicht mehr entſtehen, obwohl ſie deßungeachtet und zwar beſonders im jüdiſchen Chriſtenthum immer noch als Beweiſe für die Meſſiaswürde Jeſu fortgeführt wurden. Alle dieſe Schilderungen ſtellen uns das Ringen des älteſten jüdiſch-chriſtlichen Geiſtes nach einem genügenden Ausdruck des Bewußtſeins der Meſſiaswürde Jeſu dar, wie es ſich zunächſt an einzelne Hauptmomente ſeiner Wirkſamkeit anklammert und an dieſen Punkten einen Strahl von dem Lichte der überirdiſchen Welt auf ihn fallen zu laſſen ſucht; aber immer bleiben es nur einzelne Momente, nur einzelne ebenſo ſchnell, als ſie gekommen, wieder verſchwindende Erſcheinungen aus der höhern Welt, wie dieß namentlich die Verklärungsgeſchichte in ſo ſprechender und charakteriſtiſcher Weiſe darſtellt, es ſind immer nur einzelne Verſuche, in die übermenſchliche Herrlichkeit des Menſchenſohnes einen Einblick zu thun, der ſich noch nicht zu einer beſtimmten und darum auch bleibenden und feſtzuhaltenden Anſchauung geſtalten will; mit einem Wort, wir haben an allen dieſen Darſtellungen (von ihrem hiſtoriſchen Kerne abgeſehen) die älteſte, noch nicht dogmatiſche, ſondern ſymboliſche, Chriſtologie des jüdiſchen Chriſtenthums, die eben mit der Lehre von der übernatürlichen Geburt und auf häretiſcher Seite mit der cerinthianiſchen Lehre vom Herabkommen des Χριστός bei der Taufe in die dogmatiſche, das Göttliche der Perſon Jeſu beſtimmt fixirende Chriſtologie übergeht. Da nun Matthäus die übernatürliche Geburt bereits in ſeine Schrift aufgenommen hat, ſo müſſen jene ſymboliſchen Darſtellungen allerdings ſchon längere Zeit, ehe er ſie niederſchrieb, vorhanden geweſen ſein, aber ſie konnten ihre Wichtigkeit für diejenigen Kreiſe des Chriſtenthums, denen er angehörte, noch nicht im Mindeſten verloren und noch keine ſchriftliche Fixirung

in Büchern, die für weitere Kreise bestimmt waren, erhalten, sie mußten vielmehr eben den Höhepunkt der klaren und harmonischen Gestaltung, welche sie bei Matthäus noch zeigen, erreicht und so sich ihm als die brauchbarsten und willkommensten Elemente zu seiner evangelischen Geschichte dargeboten haben. Eine eigene Evangelienschrift als den Ort anzusehen, in welchem sie niedergelegt waren, ist theils unnöthig, da z. B. Ewald selbst bei Kap. 1 und 2 diese Annahme nicht nothwendig findet, theils unwahrscheinlich, da es im ersten Jahrhundert schwerlich eine Schrift gab, die sich mit der Absichtlichkeit einer jener Zeit sonst gar nicht eigenen Reflexion gerade die Höhepunkte der evangelischen Geschichte für sich zur Darstellung ausgesucht hätte; schriftliche Darstellungen entstanden überall erst dann, wenn ein größeres Geschichtsganzes hergestellt werden sollte, wogegen einzeln stehende Erzählungen oft sehr lange blos mündlich fortgepflanzt und wiedererzählt wurden, bis sie endlich in größern Werken schriftlich fixirt wurden, wie wir dieß z. B. aus Papias sehen, der, ganz wie unser Evangelist, theils Reden Jesu theils besonders interessante Wunderbegebenheiten aus der ältesten christlichen Geschichte, die bisher nur als παραδόσεις des Johannes und Aristion, der Töchter des Philippus und anderer Auktoritäten existirt hatten, zu einem größern Werke über die λόγια κυριακά vereinigte (vgl. auch die Perikope Joh. 8, 1. ff.). Der ziemlich späte Ursprung dieser Darstellungen wird auch dadurch bestätigt, daß ihrer im ersten Jahrhundert noch nirgends Erwähnung geschieht. Der Apostel Paulus weiß von keiner Verherrlichung Jesu als von der durch seine Auferstehung; sein Leben war ein Leben der Schwachheit (2 Kor. 13, 4), das in ihm noch nichts Ueberirdisches und Uebermenschliches erkennen ließ, erst durch die Auferstehung ist er als Sohn Gottes erwiesen worden. Namentlich aber scheint auch der Verfasser des Hebräerbriefs, der wohl kurz vor der Zerstörung Jerusalems schrieb, weder von der Versuchung noch von der Tauf- und Verklärungsgeschichte etwas zu wissen. Obgleich er mehrmals (2, 18. 4, 15.) sehr bestimmt die Versuchungen hervorhebt, die Jesus ohne Sünde bestanden habe, so erwähnt er doch gerade die Hauptversuchung nicht, während er es doch sonst liebt, bei besonders wichtigen Momenten seiner Ausführung auf einzelne Ereignisse des Lebens Jesu anzuspielen (5, 7. 13, 12.); obgleich er 5, 4. ff. den Satz zu beweisen sucht, daß Jesus das Hohepriesterthum sich nicht selbst angeeignet, sondern von Dem empfangen habe, der (Ps. 2, 7.) zu ihm gesprochen υἱός μου

σὺ εἶ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε, so ist doch nirgends eine Spur von Anspielung auf den Taufakt (wiewohl die Stimme vom Himmel, die bei demselben erfolgt, nach einigen Evangelien ganz wie diese Stelle, nach den unsrigen wenigstens sehr ähnlich lautete); ganz Dasselbe ist der Fall 1, 5—13, wo eine Reihe von Anreden Gottes an Jesum als seinen υἱός zusammengestellt wird, um seine hohe, mit keiner andern vergleichbare Würde zu beweisen; auch hier ist weder von der Taufe noch von der Verklärung die Rede; das irdische Leben Jesu ist auch diesem Schriftsteller ein Leben der Erniedrigung (2, 7. ff.), die „Verherrlichung" erfolgt erst mit dem Tode (V. 9. 5, 9.), und die σημεῖα und τέρατα begleiten erst die Wirksamkeit der Apostel, noch nicht aber die Thätigkeit Jesu selbst (2, 3. 4.). Auch die Ueberlieferung über die Erscheinungen Jesu nach der Auferstehung, welcher Matthäus folgt, kann sich erst mit dem Absterben der apostolischen Generation gebildet haben, da die apostolische παράδοσις weder von einer blos einmaligen Erscheinung Jesu noch von einer Erscheinung blos vor den ἕνδεκα noch von einem Wiedersehen Jesu an einem von ihm selbst bestimmten Ort etwas weiß; sie kann nur in einer Zeit entstanden sein, in welcher die palästinensische Tradition sich bereits in verschiedene, unabhängig von einander sich fortentwickelnde Traditionszweige gespalten hatte, denn sie ist offenbar mit ihrem ὄρος eine galiläische Lokalüberlieferung (während wir die judäische bei Lukas finden werden). Ebenso verhält es sich mit der Verklärung, die nach dem Vorbild der Taufgeschichte, ohne Zweifel auf Grund einer besonders feierlichen Selbstoffenbarung Jesu an seine Jünger (auf welche wohl das Gespräch über Elias 17, 10 folgte), entstanden ist; sie konnte, weil sie eben nichts Anderes als den Abschluß der galiläischen Wirksamkeit bildete, nicht wie die galiläische Auferstehungstradition durch eine divergirende judäische Ueberlieferung verdrängt werden, sondern gieng wie die übrigen galiläischen Fakta in die gemeinsame evangelische Tradition über. Die übrigen, von Markus und Lukas nicht aufgenommenen apologetisch messianischen Darstellungen und Zusätze des Matthäus gehören ohne Zweifel ebenfalls der galiläischen Tradition an, indem z. B. die von Lukas wahrscheinlich überall zu Grund gelegte judäische Tradition die Kindheitsgeschichte und den Tod des Judas anders erzählte als Matthäus. Daß diese Annahme, wonach unser Evangelist ein Sammler und Verarbeiter der galiläischen Ueberlieferung ist, mit der Vorliebe desselben für Galiläa in bezeichnender Weise zusammenstimmt, braucht kaum bemerkt zu werden (vgl. S. 34. f.).

Es fragt ſich nun, ob wir auch die übrige Geſchichtserzählung des Evangeliums aus der Tradition abzuleiten haben. Dafür ſcheint allerdings zu ſprechen einmal der kompilatoriſche Charakter des Ganzen, wie er oben nachgewieſen wurde, ſodann das in ihm hervortretende Beſtreben, den Stoff erſt in eine Zeitordnung zu bringen, und endlich die Freiheit, mit welcher der Evangeliſt einen großen Theil ſeines Materials nach ſachlichen Geſichtspunkten anordnet. Es könnte weiter der Umſtand angeführt werden, daß nach allen Nachrichten Matthäus der früheſte unter den Synoptikern und von einem noch ältern Evangelium nirgends eine Spur zu ſein ſcheint. Bis zum Jahr 70 hin begegnet uns überhaupt nirgends ein Evangelium; der Apoſtel Paulus z. B. hat noch keines gekannt und noch keines als bekannt vorausgeſetzt, er theilt ja die Verordnung Jeſu über die Eheſcheidung den Korinthern, ſtatt ſie auf ein Evangelium zu verweiſen, erſt aus ſeiner eigenen Kenntniß von Ausſprüchen des Herrn mit, er weiß bei der Auferſtehungs- und Abendmahlsgeſchichte ſelbſt nur eine mündlich empfangene Ueberlieferung über dieſe Thatſachen anzuführen, obwohl es ihm gerade hier ſo angelegentlich um urkundliche Wahrheit und Gewißheit zu thun iſt, er ruft ebenſo den Korinthern nur die mündlichen Mittheilungen, die er ihnen über dieſe Punkte gemacht, in die Erinnerung zurück, und ſchreibt ſie ſogar eigends für ſie nieder, was beweist, daß dieſe Thatſachen ihnen bis jetzt aus nichts als aus ſeinen παραδόσεις bekannt und keine Schrift vorhanden war, auf welche er ſie verweiſen konnte — daher denn die Annahme eines von Paulus gebrauchten Evangeliums, das zudem der Evangeliſt Philippus verfaßt haben ſoll (als ob ein Werk dieſes bedeutenden, zudem früh mit dem Apoſtel Philippus verwechſelten Mannes hätte in Vergeſſenheit gerathen und z. B. dem Kleinaſiaten Papias hätte unbekannt bleiben können!), bei Weitem die unhaltbarſte aller der Hypotheſen iſt, welche das Ewaldiſche Jahrbuch aufſtellt — *); und zudem ſcheint die Kenntniß des Apoſtels von den Reden Jeſu eine ſehr beſchränkte geweſen zu ſein, da er weder mit ſeinen Ausſprüchen über die Liebe als den Hauptinhalt des Geſetzes noch mit ſeiner Lehre, daß nichts Aeußeres den Menſchen verunreinigt, bekannt war, widrigenfalls er dieſe λόγοι κυριακοί gewiß an den betreffenden

*) Vgl. auch die Auseinanderſetzung bei Gieſeler, Verſuch über Entſtehung der Evv. S. 75. ff.

Stellen (Gal. 5, 6. 14. Röm. 13, 8. 9. 14, 14.) seinen judenchristlichen Gegnern entgegengehalten hätte, um sie mit einer Autorität zu schlagen, gegen welche sie nicht aufzukommen vermochten. Der Brief des Jakobus führt den Ausspruch über den Eid nicht in Form eines Citats an, das man aus einer für sich bestehenden und den Lesern ebenso wie dem Verfasser bekannten Schrift entnimmt, so sehr er es sonst liebt, Schriftcitate in seine Paränesen einzuflechten, und geht überhaupt diese Stelle (5, 12.) ausgenommen so ganz und gar nicht auf die Auktorität Jesu zurück, so oft auch dazu Gelegenheit war, daß man auch hier noch keine Benützung einer schriftlichen Sammlung von Reden Jesu voraussetzen muß. Der Hebräerbrief endlich weiß, wie es scheint, gleichfalls nur von mündlicher Ueberlieferung der *σωτηρία* oder des *εὐαγγέλιον* (2, 3. 4.). Wenn es hienach, könnte man schließen, um's Jahr 60 noch keine Sammlung von *λόγια*, um's Jahr 70 noch keine Darstellung der evangelischen Geschichte gab, so konnte das Material derselben wohl noch einige Jahre, bis der erste Evangelist schrieb, in der flüssigen Form der Tradition sich forterhalten haben und erst von ihm schriftlich fixirt worden sein. Kurz a priori wird man niemals beweisen können, es habe schon vor Matthäus ein Evangelium gegeben, das bereits auch die Geschichte Jesu enthielt. Allein auf der andern Seite hat es doch etwas Unwahrscheinliches, daß diese Geschichte bis in die Jahre 75—80 keine Aufzeichnung gefunden haben sollte, da doch seit dem sechsten Jahrzehent die einseitig nur der Zukunft zugewandte schwärmerische Spannung der eschatologischen Erwartungen, die früher den Blick von der Vergangenheit abgewandt hatte, wenigstens etwas nachlassen und theils durch das immer mehr zunehmende Absterben der Generation Jesu, theils durch die Verbreitung des Christenthums in Gegenden, wo seine Person und Geschichte noch wenig bekannt war, das Bedürfniß nach urkundlicher Fixirung der Hauptthatsachen mehr und mehr rege werden mußte. Jedoch auch ganz abgesehen von solchen allgemeinen Momenten werden wir durch das Evangelium selbst, und zwar theils durch sein Verhältniß zu Markus, theils durch die in ihm selbst sich findenden Spuren von Aenderungen einer schon vorliegenden Ordnung und von Einschiebungen in einen ältern Kontext, mit Nothwendigkeit auf die Annahme einer schriftlichen Geschichtsquelle hingetrieben. Das Evangelium des Markus bietet nämlich, wie bei der Betrachtung desselben ausführlicher gezeigt werden wird, die eigenthümliche Erscheinung dar, daß es seinem

größten Theile nach mit Matthäus in einer Weise, welche die Abhängigkeit der einen Schrift von der andern völlig gewiß macht, übereinstimmt, und daß deßungeachtet weder Matthäus aus unsrem Markus noch die mit Matthäus im Ganzen gleichartigen Partien des Markus aus Matthäus (und Lukas) allein, sondern nur aus Mitbenützung einer Quelle erklärbar sind, die einerseits von unsrem Matthäus verschieden und andrerseits doch Lukas gegenüber mit Matthäus wiederum wesentlich verwandt gewesen sein muß und aller Wahrscheinlichkeit nach auch von Letzterem benützt worden ist. Wir werden später finden, daß es unmöglich ist, eine im Ganzen so sekundäre Schrift wie unser zweites Evangelium als Geschichtsquelle für das erste zu betrachten, daß es aber deßungeachtet auch manche Reste einer im Vergleich mit Matthäus ursprünglichern, obwohl dem Hauptinhalte nach mit ihm gleichlautenden Darstellung enthält; kurz das Markusevangelium und sein Verhältniß zu Matthäus kann nur durch die Annahme erklärt werden, daß es eine spätere, mit Rücksicht auf Matthäus (und Lukas) verfaßte Umarbeitung einer ältern, auch der Darstellung des Matthäus zu Grunde liegenden Schrift sei. Was aber Matthäus selbst betrifft, so ist es einmal nicht ganz wahrscheinlich, daß aus erstmaliger schriftlicher Aufzeichnung der Tradition ein trotz aller litterarischen Mängel im Ganzen so wohlgeordnetes und so übersichtlich angelegtes Werk, wie unser Matthäus, hervorgegangen wäre — sehen wir ja doch aus Lukas, wie schwer es für die evangelische Geschichtsschreibung war, Ordnung und Klarheit des Planes festzuhalten, so bald man es unternahm, das in verschiedenen Quellen aufgehäufte Material in eins zusammenzufassen, obwohl diese Quellen bereits schriftliche Quellen waren —. Ganz gewiß ist es ferner, daß Matthäus Kap. 16. 17. 27, 19 und wahrscheinlich auch 27, 3. 24. 52. 62. 4, 17 eine in fester und bestimmter Form ihm vorliegende Geschichtsdarstellung hatte, zwischen welche er seine Abschnitte aus der Redensammlung und seine apologetisch-christologischen Ueberlieferungen einschob: es ist gewiß, daß er 22, 23 in seiner Geschichtsquelle andere Andeutungen über Ordnung des Einzelnen vorfand als die, zu welcher er sich 23, 1 durch die matthäische Redensammlung veranlaßt sah; es steht fest, daß er 19, 1. 20, 29 bereits eine bestimmte Reihenfolge der Ereignisse vorgefunden hatte, und daß er 7, 28. f. die Schilderung des Eindrucks der Lehre Jesu anders stellt als sie ursprünglich gestanden sein muß. Hätte nun Matthäus blos den flüssigen, noch fast gar nicht bestimmt geordneten Traditionsstoff

vor ſich gehabt, ſo wären weder dieſe Inkongruenzen zwiſchen einem ihm vorliegenden ſpröden Material und ſeiner eigenen Anordnung noch dieſe beſtimmten Verknüpfungen einzelner Begebenheiten möglich geweſen; Matthäus muß alſo eine ſchriftliche Geſchichtserzählung vor ſich gehabt haben. Allein ebenſo gewiß iſt es auf der andern Seite, daß dieſe Geſchichtsquelle ihm an ebenſo viel Stellen noch keine beſtimmte Zeitordnung darbot (ſ. S. 75), und daß er ſich durch irgend eine Eigenthümlichkeit derſelben berechtigt glaubte, hie und da von der Ordnung, in welcher ſie das Einzelne zuſammenſtellte, abzuweichen; die Schrift kann noch keine überall durchgeführte Zeitordnung gehabt und muß den Eindruck einer Unſicherheit und Unzuverläßigkeit in chronologiſcher Beziehung gemacht haben, welche einem Spätern das Bewußtſein geben mußte, zu Abänderungen berechtigt oder vielmehr genöthigt zu ſein. Dieſe Schrift kann nun keine andere geweſen ſein, als das petriniſche Evangelium, das nach Papias von Markus verfaßt worden war. Wir haben, um dieß feſtzuſtellen, vier Punkte zu beweiſen, 1) daß der papianiſche Markus eine chronologiſch theils gar nicht theils nur ſehr ungenügend geordnete Schrift war; 2) daß die Geſchichtserzählung des Matthäus aus petriniſcher Ueberlieferung hervorgegangen iſt; 3) daß unſer Markus, obwohl von dem papianiſchen verſchieden, doch auch wiederum auf ihn als ſeine Hauptquelle zurückweist und nichts Anderes iſt als eine ihm ſubſtituirte, mit Rückſicht auf Matthäus und Lukas verfaßte Umarbeitung jener ältern Schrift, und 4) daß dieſe Annahme eines ältern Markus überhaupt nothwendig iſt, um das Problem der Entſtehung der kanoniſchen und eines Theils der nichtkanoniſchen Evangelienlitteratur zu löſen. Hier handelt es ſich zunächſt nur um die Nachweiſung der zwei erſten Punkte, und zwar müſſen wir hier vor Allem das papianiſche Zeugniß *) einer beſtimmtern Betrachtung

*) *Μάρκος μὲν, ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα· οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου ἔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ' ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων. Ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.* — Zu der hier aufgeſtellten Anſicht vom papianiſchen Markus vgl. auch Schleier-

ſeiner einzelnen Momente unterwerfen, als gewöhnlich zu geſchehen pflegt. Daſſelbe hat eine doppelte Seite; es hebt einmal einen Mangel des betreffenden Evangeliums hervor, daß es ihm nämlich an Vollſtändigkeit, Zeitordnung und hie und da an Urſprünglichkeit fehle, es ſucht aber ebenſo andrerſeits dieſen Mangel mit der äußern Stellung ſeines Verfaſſers zu entſchuldigen und ihm wenigſtens das Prädikat der Genauigkeit und Glaubwürdigkeit zu ſichern. Der Presbyter ſagt nämlich, Markus habe von den Worten und Thaten Jeſu ſo viel niedergeſchrieben, als er im Gedächtniß behalten hatte (ὅσα ἐμνημόνευσεν), er habe ferner Einiges ſo geſchrieben, wie er es eben noch in Erinnerung hatte (οὕτως ἔνια γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν), d. h. nicht ſo, wie es eigentlich urſprünglich, ſei es nun im Munde des Petrus oder Jeſu ſelbſt, gelautet hatte, ſondern ſo, wie Markus es noch hatte behalten können, oder mit Einem Worte, ſeine Darſtellung habe in manchen Stellen nicht den Charakter des Urſprünglichen und Unmittelbaren, ſondern einer durch das Medium einer nicht überall zureichenden Erinnerung hindurchgegangenen unvollkommenen Reproduktion, und endlich, er habe namentlich nicht τάξει, d. h. nicht gemäß der Zeitordnung, in welcher die Reden und Thaten Jeſu wirklich erfolgt waren, geſchrieben. Daß nicht ein Mangel an Sach-, ſondern an Zeitordnung gemeint iſt, erhellt daraus, daß nachher dieſer Mangel an τάξις damit entſchuldigt wird, Markus habe ſeine Schrift aus Demjenigen, was er aus den Lehrvorträgen des Petrus über Reden und Thaten Jeſu gehört hatte, zuſammengeſtellt, in dieſen Lehrvorträgen aber habe Petrus, wie dieß in der Natur der Sache lag, nicht eine die λόγια κυριακά für ſich wiedergebende und ſie in der urſprünglichen Ordnung vollſtändig zuſammenfaſſende Darſtellung derſelben (σύνταξις) beabſichtigt, ſondern nur inſoweit Mittheilungen über ſie gemacht, als der jedesmalige Gegenſtand, den er beſprach, es erforderte, oder Petrus habe je nach Bedarf immer nur Einzelnes aus der Geſchichte und beſonders aus der Lehre Jeſu (daher hier λόγια allein ſteht), bald Dieſes, bald Jenes ohne Rückſicht auf den urſprünglichen Ort und Zuſammenhang des Einzelnen angeführt, und da nun Markus nur Genauigkeit und Treue bei der Niederſchreibung der in dieſen

---

macher Einl. S. 242. 314. — Daß der von Papias hier angeführte Presbyter nicht der Presbyter Johannes iſt, ſ. b. Hilgenfeld Markus S. 109. f.

Vorträgen enthaltenen Elemente der evangelischen Lehre und Geschichte, nicht aber schlechthinige Vollständigkeit und Zeitordnung, sich zum Ziele gesetzt, so habe seine Schrift nicht anders ausfallen können, als sie wirklich ausgefallen war, ohne daß ihn darüber irgend ein gegründeter Tadel treffen könnte. An einer Sachordnung fehlte es hienach diesem Markusevangelium nicht oder doch nicht überall; die Hinweisung darauf, daß Petrus Lehren und Thaten Jesu immer nur nach den jeweiligen χρεῖαι, d. h. nach Erforderniß der Gegenstände (Themen), die er gerade behandelte, herbeigezogen habe, scheint vielmehr eben auch daraus geflossen zu sein, daß man in der Schrift des Markus Zusammenstellungen geschichtlich nicht zusammengehöriger Elemente nach sachlichen Gesichtspunkten bemerkte. Entweder verhält es sich mit der Entstehung dieses Markus ganz so, wie der Presbyter angibt — dann mußte in ihm die Sachordnung vorherrschen, weil ja Petrus die λόγια in einer Sach- und nicht in der Zeitordnung mittheilte —, oder ist die Angabe erst aus der Beschaffenheit des Evangeliums erschlossen — dann mußte es wirklich eine Sachordnung haben, weil man nur durch diese auf den Gedanken geführt werden konnte, es müssen ihm petrinische Vorträge zu Grund liegen, in welchen nicht eine Ordnung nach der zeitlichen Reihenfolge, sondern nach sachlichen Gesichtspunkten eingehalten worden war. Dieses Zeugniß paßt nun zwar, was den Mangel an Ursprünglichkeit und passender Stellung einzelner λόγια betrifft, auch auf unsern Markus (vgl. z. B. 7, 19. 4, 21. 24. 9, 37—50. 11, 25. 26.), aber es paßt nicht auf ihn im Ganzen, weil er eine sehr genaue, bestimmte, nirgends wie Matthäus Lücken und Unterbrechungen darbietende chronologische Ordnung hat (welche eben dadurch hervorgerufen ist, daß der Umarbeiter des ältern Markus sich zu einer Hauptaufgabe machte, die chronologischen Mängel des letztern zu beseitigen). Ewald, statt die Angabe des Papias für die von ihm ganz richtig als nothwendig erkannte Aufgabe der Auffindung einer gemeinschaftlichen Geschichtsquelle aller drei Synoptiker zu benützen, nimmt auch einen ältern, aber in Bezug auf Inhalt und Ordnung mit dem jetzigen schon ganz identischen, nur vollständigern Markus und zwar als Quelle des Matthäus an, obwohl aus einem solchen Urmarkus weder die eigenthümlichen Erscheinungen der matthäischen Chronologie erklärt, noch, wie schon bemerkt, der Mangel an Ursprünglichkeit im jetzigen Markus begreiflich gemacht werden kann; die Aussage des Presbyters über den Mangel an Ordnung

erklärt er damit, daß derselbe die Ordnung des Johannesevangeliums für die richtigere gehalten habe, während doch vom Johanneischen Evangelium aus auch alle andern Evangelien in dieser Art beurtheilt werden mußten und daher der Mangel an Ordnung nicht als Eigenthümlichkeit gerade dieses Evangeliums bezeichnet werden konnte, und zudem heißt οὐ τάξει nicht in unrichtiger Ordnung, sondern nicht in Ordnung, ohne Rücksicht auf die Zeitfolge. Hilgenfeld (Markusev. S. 112.) glaubt, der Presbyter urtheile vom Standpunkte des Matthäusevangeliums aus; aber Markus weicht weder im Ganzen noch im Einzelnen seiner Anordnung von Matthäus bedeutend ab, sondern hat gerade die Hauptpartien mit ihm gemein; wegen Versetzungen einzelner Ereignisse hätte der Presbyter das Markusevangelium schwerlich des Mangels an Ordnung beschuldigt, und zwar um so weniger, da er dasselbe ja keineswegs herabzusetzen, sondern gegen ungegründeten Tadel in Schutz zu nehmen sucht. Auch hätte ein Mann, der an Markus den Maßstab des Matthäusevangeliums anlegte, die Unvollständigkeit seiner Darstellung der λόγια, nicht aber den Mangel an Ordnung hauptsächlich an ihm hervorheben müssen. Dieser letztere Umstand entscheidet aber auch abgesehen von der Voraussetzung Hilgenfeld's gegen die Identität und ebenso gegen eine so enge Verwandtschaft zwischen unsrem und dem papianischen Markus, wie sie Ewald und Hilgenfeld annehmen. Wenn auch der Urmarkus einige Reden Jesu mehr enthielt als der jetzige, so mußte doch immer noch an ihm die Kürze auffallen, mit der das Didaktische dargestellt war. Davon aber sagt der Presbyter nichts, indem der Mangel an Vollständigkeit von ihm nur als Nebensache behandelt und nicht gesagt wird, daß derselbe sich insbesondere bei den λόγια finde. Vielmehr muß sein Markusevangelium vorherrschend aus λόγια bestanden haben, wie dieß theils aus dem Voranstehen des λεχθέντα und dem Ausdruck κυριακῶν λογίων, theils daraus hervorgeht, daß die Lehrvorträge des Petrus die Quelle des Ganzen sein sollen; diese Lehrvorträge mußten ja gerade vorzugsweise auf das Didaktische zurückgegangen sein, sie mußten vor Allem Reden Jesu zum Behufe der Begründung und Erläuterung ihrer eigenen Belehrungen und Ermahnungen (πρὸς τὰς χρείας) angeführt haben. Das Markusevangelium des Papias war folglich nicht wie das unsrige (und nach Ewald auch der Urmarkus) eine vorzugsweise geschichtliche, sondern eine hauptsächlich Reden Jesu enthaltende Schrift, aber es gab dieselben ohne Rücksicht auf Zeit

und Zuſammenhang des Einzelnen, abgeriſſen und zerſtückelt, hie und da zwar nach ſachlichen Geſichtspunkten an einander gereiht, aber ohne beſtimmte und klare Zeitordnung wieder; es war mehr eine Spruch-, nicht eine wohlgeordnete Redenſammlung, und enthielt zugleich auch manches Hiſtoriſche, an welchem man aber gleichfalls Ordnung und Vollſtändigkeit vermißte. Natürlich war nun aber dieſer Mangel an Ordnung nicht überall gleich; die Reden und Ereigniſſe auf der Reiſe nach Jeruſalem mußten z. B. ſchon, wenn auch nur durch einzelnſtehende Bezeichnungen, wie *ἀναβαινόντων αὐτῶν εἰς Ἱεροσόλυμα*, von den galiläiſchen unterſchieden ſein und bildeten ebendarum wahrſcheinlich bereits einen auch der Stellung nach geſonderten Cyclus von Erzählungen; noch weniger konnten die Ereigniſſe in Jeruſalem und namentlich die Leidensgeſchichte etwa mit den galiläiſchen Begebenheiten und Reden zu einem ordnungsloſen Knäuel zuſammengeworfen ſein, ſondern ſtanden bereits für ſich da in der Form kurzer Berichte über die Hauptthatſachen des Einzugs, des Streits mit den jüdiſchen Gegnern und des Leidens und Todes, obwohl auch hier eine klar und vollſtändig durchgeführte Ordnung fehlen mußte. Der Mangel an Ordnung bezog ſich folglich hauptſächlich auf die Darſtellung des galiläiſchen Aufenthalts und der nicht nach Jeruſalem gehörigen Reden; hier ſtand vieles Hiſtoriſche und Didaktiſche theils ohne alle beſtimmte Zeitangabe (wie etwa Matth. 8, 18 *ἰδὼν δὲ ὄχλον* oder 16, 13 *ἐλθὼν δὲ εἰς τὰ μέρη κ. τ. λ.* oder Luk. 17, 20 *ἐρωτηθεὶς δὲ ὑπὸ τῶν Φαρισαίων* und namentlich Luk. 15, 1—17, 10.), theils hie und da nach ſachlichen Geſichtspunkten verbunden (vgl. Matth. 11, 20. 25. Mark. 2, 1—3, 6.) neben einander, und zwar konnte dieſe Ordnung bald dieſelbe ſein, wie in unſrem Matthäus, bald auch eine andere (vgl. Matth. 7, 28.). Ein ſolches namentlich in den Reden theils gar nicht theils nur ſehr unvollkommen geordnetes petriniſches Evangelium hat unſer Matthäus nothwendig zur Vorausſetzung. Den Mangel an Ordnung und ebendarum auch an Klarheit und effektvoller Wirkung der Hauptreden beſeitigt er durch Aufnahme der großartigen und ſchön abgerundeten matthäiſchen Redenſammlung, nimmt aber deßungeachtet eine große Zahl kleinerer, ſo gewiß als etwas noch getreu aufbehaltener Reden Jeſu, wie ſie ein petriniſches Evangelium enthalten mußte, auf; die unvollkommene Ordnung der kleinern Reden und Begebenheiten behält er an manchen Stellen, wenn dieſelbe eine Sachordnung iſt, bei, da es ihm ſelbſt um letztere zu thun iſt; an

den Hauptpunkten der Geſchichte aber fügt er in offenbarem Gegenſatze gegen einen von ihm vorgefundenen Mangel an Ordnung genauere Zeitbeſtimmungen hinzu (4, 12. 17. 13, 1. 16, 21. 19, 1. 21, 23. 24, 1.), weil es ihm doch auch in chronologiſcher Beziehung um Ordnung und Klarheit, um dieſe zwei Hauptbedingungen einer lesbaren Darſtellung, zu thun iſt. Aus der Vorausſetzung einer Benützung dieſes ältern Markus erklärt ſich ſomit der ganze Charakter und Inhalt des Matthäusevangeliums, ſo weit der letztere nicht aus der Redenſammlung entlehnt iſt, ſo befriedigend, als es nur immer verlangt werden kann; es erklärt ſich aus ihr namentlich das unverkennbare Gepräge geſchichtlicher Einfachheit und Wahrheit, das ſowohl den einzelnen Redeſtücken als den meiſten Wundererzählungen des Matthäus eigen iſt (obwohl auch er wie in der Leidensgeſchichte ſo auch ſonſt manches Einzelne aus der mündlichen Ueberlieferung in die Erzählung des Markus eingeſchoben haben mag); aus ihr wird der abgeriſſene, fragmentariſche Charakter der Erzählungsweiſe, das häufige Abbrechen des Zuſammenhangs, das häufige Vorkommen von Einſchiebſeln in einen ältern Kontext und die Ungleichartigkeit dieſer ſpäter eingeſchobenen, großentheils dem Gebiet des Idealen und Uebergeſchichtlichen angehörigen Darſtellungen mit dem übrigen Inhalt des Evangeliums vollkommen begreiflich. Daß nun aber wirklich eine petriniſche Schrift die Geſchichtsquelle unſres Verfaſſers war, geht aus manchen Eigenthümlichkeiten der kleinern Reden im Vergleich mit den matthäiſchen Redeganzen und aus dem Umſtande hervor, daß der Apoſtel Petrus ſo ſehr den Mittelpunkt der ganzen Geſchichtsdarſtellung einnimmt, daß man nach dieſer Seite unſer Evangelium geradezu ſelbſt ein petriniſches Evangelium nennen könnte. Der Gegenſatz gegen das Jüdiſche und das Bewußtſein der Hoheit der Perſon Jeſu drückt ſich offenbar in den kleinern Reden beſtimmter aus als in den größern der matthäiſchen Urſchrift. Die Unterordnung des Rituellen unter das Religiösſittliche wird nur 9, 13. 12, 7 (ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν), 9, 16 (ἱμάτιον παλαιόν), 12, 5—8 (ἔτι μεῖζον τοῦ ἱεροῦ, κύριος τοῦ σαββάτου), 15, 11 (οὐ τὸ εἰσερχόμενον κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον) ganz beſtimmt ausgedrückt, während die Bergrede auch das Ritualgeſetz (5, 19. 23. 6, 16), die Rede Kap. 23 ſogar die phariſäiſche Geſetzgebung (V. 3) noch feſthält und 24, 20 eine noch ganz buchſtäbliche Beobachtung des Sabbathgeſetzes vorausgeſetzt wird, eine Eigenthümlichkeit, die auf merkwürdige Weiſe mit dem Nachdruck, der Mark. 2, 27 (τὸ

σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο κ. τ. λ.) und 3, 19. 7, 1—23 auf dieſen Punkt der Lehre Jeſu gelegt wird, und mit dem Umſtand übereinſtimmt, daß Markus 12, 28 ff. dieſe untergeordnete Bedeutung des Rituellen von einem jüdiſchen γραμματεύς beſtätigt werden läßt; die kleinern Redeſtücke ſprechen ausdrücklich die Ausdehnung der Gnade Jeſu auch auf gläubige Heiden aus (8, 11. 15, 28), während 10, 5 den Apoſteln unterſagt wird, zu Heiden und Samaritern zu gehen (über 21, 43. 24, 14 ſ. S. 44); und 11, 27 finden wir eine Stelle, in welcher Jeſus ſich über ſein Verhältniß zu Gott ganz anders, viel innerlicher und beſtimmter ausdrückt als Matth. 18, 19. 28, 18, in welchen Stellen immer nur die hohe Macht, die ihm von Gott zugewieſen iſt, hervorgehoben wird. Dieſe Eigenthümlichkeiten der kleinern Reden repräſentiren uns ganz den Standpunkt des Apoſtels Petrus, der ſchon früh (Gal. 2, 12. A.G. 10) eine Neigung zur Durchbrechung der Schranken des Judenthums zeigt und bei der Bekehrung des Kornelius geradezu das Verfahren Jeſu gegen den Hauptmann in Kapernaum und gegen die kananäiſche Frau ſich zum Muſter genommen zu haben ſcheint, daher er auch ſpäter, wenn auch nicht in Rom, ſo doch in Phönicien und Syrien ſich der Heidenbekehrung widmete (eine Miſſionsthätigkeit, die den Erzählungen der Rekognitionen und Homilien zu Grund liegt); der beſchränktere Geſichtspunkt von Kap. 10 dagegen entſpricht ganz der Angabe, daß Matthäus unter den Hebräern das Evangelium gepredigt habe. Auch die Matth. 13, 14 ff. 15, 8 f. bemerkbaren bedeutenden Abweichungen vom Urtext des alten Teſtaments zu Gunſten der LXX finden, ſo weit ſie nicht ſchon aus dem Kontexte ſelbſt ſich nothwendig ergeben (S. 41), ſehr einfach ihre Erklärung darin, daß der erſte Evangeliſt hier eine griechiſche Schrift vor ſich hatte, in welcher die Citate nach der alexandriniſchen Ueberſetzung wiedergegeben waren. Endlich ſtoßen wir 11, 21 auf einen ſpeciellen Zug, der auf ein Evangelium, welches Markus benützt hat, und damit wohl eben auf das petriniſche Evangelium zurückweist, nämlich eine Erinnerung an die Thaten Jeſu in Bethſaida, das Matthäus ſonſt nirgends erwähnt, wohl aber Markus (6, 45. 8, 22). Was aber die Hauptſache iſt, die Geſchichtserzählung unſers Evangeliums läßt den Apoſtel Petrus überall ſo ausſchließlich hervortreten und bewegt ſich ſo ganz in dem Gebiet der Heimathſtadt des Petrus (Kapernaum), daß man auch hiedurch auf eine Ueberlieferung, die von Petrus ausgieng und ihn beſonders hervorhob, zurückgeführt

wird*). Mit der Berufung des Petrus beginnt die Thätigkeit Jesu, mehrere ihn betreffende Stücke (14, 28 ff. 17, 24 ff.) und besonders die Erklärung des Petrus zum Fels der Kirche 16, 17 ff. hat nur Matthäus; 15, 15. 16, 16. 19, 27 ist Petrus der Sprecher, in ähnlicher Weise wie im Markusevangelium (11, 21), das auch noch jetzt Spuren der besonderen Wichtigkeit des Petrus in der älteren Darstellung an sich trägt (1, 36. 16, 7), obwohl es aus später zu betrachtenden Gründen die Hauptstelle (Matth. 16, 17) weggelassen hat. Man sieht aus 9, 9, daß der erste Evangelist auch seines Gewährsmanns Matthäus in ehrender Weise Erwähnung thun will; aber dieß ist das Einzige, was er von ihm zu berichten weiß, sonst ist überall Petrus der Mittelpunkt des Jüngerkreises. Es ist ferner gewiß nicht zufällig, daß unser Markus gerade die Stücke, von denen wir annehmen mußten, daß der erste Evangelist sie in eine von ihm vorgefundene Erzählung eingeschoben, theils gar nicht hat (Matth. 1. 2. 27), theils in ihnen wenig oder gar nichts Eigenes, sondern nur einen matten Nachklang des Matthäus darbietet (Versuchung 1, 13 und Verklärung 9, 1—13); diese Stücke standen mithin im Urmarkus noch gar nicht oder noch in einer ganz andern, weniger entwickelten Form und sind in das jetzige zweite Evangelium erst aus Matthäus aufgenommen worden; die Grundschrift von jenem war folglich eine noch kürzere und einfachere Schrift, die der erste Evangelist mit Zusätzen aus der spätern Tradition zu bereichern sich veranlaßt sah, wie auch der Presbyter des Papias theils die Kürze, theils die nicht recht befriedigende, manches (für ihn) Wichtige und Wesentliche nicht enthaltende Simplicität oder Magerkeit seines Markus anzudeuten scheint (ἕνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν). Die Veränderungen, welche der erste Evangelist außer den bereits hervorgehobenen Zusätzen mit dem petrinischen Evangelium vornahm, sind deswegen schwer zu erkennen, weil der jetzige Markus großentheils nach Matthäus und Lukas umgearbeitet ist; auch weiß man nicht, was Matthäus etwa unter Benützung der galiläischen Tradition geändert oder hinzugethan hat; es ist ja nicht blos möglich, sondern sogar wahrscheinlich, daß er, obwohl durch die Schrift des Markus zur Abfassung seiner eigenen mitveranlaßt, doch in manchen Punkten

*) Hilgenfeld, Markus S. 14 macht in diesem Punkte einen Unterschied zwischen der Darstellung des Matthäus und Markus, den man nicht richtig finden kann. So kommt z B. Jesus bei Matthäus keineswegs erst 8, 5 „zuerst nach Kapernaum", sondern noch früher als bei Markus (4, 13).

auch in einem Gegensatze zu ihr sich befand, sei es nun in Folge abweichender Ueberlieferungen, an welchen es hier bei einem Kenner der galiläischen Tradition nicht fehlen konnte, oder auch abweichender Ansichten über den Hauptinhalt der evangelischen Geschichte, welchen das für die außerjüdische Welt verfaßte petrinische Evangelium natürlich mehr in den allgemein menschlichen Elementen, er selbst aber mehr in der dem Judenthum zugekehrten Seite der Lehre und Thätigkeit Jesu finden mußte. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat sich der Evangelist, dem es um eine vollständige Zusammenfassung der Lehre Jesu zu thun war, hauptsächlich in den Reden an die λόγια des Markus gehalten; wie er die größern Redeganzen von Matthäus entlehnte, so die kleinern von Petrus, wogegen er in der Erzählung der Fakta hie und da andern Traditionen als sein Vorgänger gefolgt zu sein scheint. Einen Anhaltspunkt, um die Aenderungen und die abweichenden Relationen des Matthäus herauszufinden, gewähren uns theils diejenigen Stellen unsers Markus, die durch ihre Ursprünglichkeit und Tendenzlosigkeit auf jenes ältere Evangelium zurückweisen und nur als Reste aus diesem genetisch begreiflich sind, theils die Partien des Matthäus, in welchen sich seine Darstellung als nichturſprüngliche Modifikation einer ältern kundgibt, und im Gegensatze zu diesen ebenso diejenigen, in welchen seine Abweichung von der Tradition des Markus nur aus selbstständiger Benützung einer andern Ueberlieferung erklärt werden kann. Hiernach scheint dem Matthäus anzugehören: die Weglassung der Nachrichten über die Missionsthätigkeit der Jünger und ihre Rückkehr von derselben (Mark. 6, 12. 30), daher rührend, daß er gemäß der ihm vorliegenden Fassung der Apostelinstruktion (Kap. 10) das 9, 35 ff. Erzählte nicht als Aussendung der Jünger während des Lebens Jesu selbst, sondern als Anweisung für ihr zukünftiges Wirken, als „διάταξις" (11, 1) für die Zeit ihres einstigen selbstständigen Wirkens auffaßte (von Ewald S. 255 f. nicht richtig erklärt); die Weglassung der Notiz Mark. 11, 16 οὐκ ἤφιεν, ἵνα τις σκεῦος διενέγκῃ διὰ τοῦ ἱεροῦ, vielleicht um die V. 13 citirte Stelle Jes. 56, 7 (σπήλαιον λῃστῶν etc.) unmittelbar auf die Austreibung der πωλοῦντες und κολλυβισταί, auf welche sie sich bezieht, folgen zu lassen; die Weglassung der Erzählung von dem Jüngling in Gethsemane Mark. 14, 51, die unsrem mehr aufs Ganze und Wesentliche gerichteten Verfasser als unbedeutend erscheinen mußte; vielleicht auch die Beseitigung der Worte καὶ τῷ Πέτρῳ aus dem Befehl des Engels

Mark. 16, 7, entweder darauf beruhend, daß die Nennung des Petrus ihm als überflüſſig erſchien, oder darauf, daß ſie im Urmarkus vielleicht mit weitern Erzählungen (vgl. 1 Kor. 15, 5 ff.) zuſammenhieng, die Matthäus übergehen zu müſſen glaubte, weil die galiläiſche Tradition, in welcher Jeſus nicht gleichſam die Jünger aufſucht, ſondern vielmehr ſie ihn aufſuchen heißt, ſie an einen beſtimmten Ort beſcheidet, ihm als die treffendſte und zum Beweis der objektiven Realität der Wiederbelebung Jeſu geeignetſte erſchien (obwohl auch Markus, vgl. 14, 28, dieſe Chriſtophanien noch in Galiläa hatte geſchehen laſſen); die Aenderung des τί με λέγεις ἀγαθὸν Mark. 10, 18 in τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ, entweder aus chriſtologiſchen Rückſichten oder weil Matthäus gemäß ſeinem Intereſſe für das Geſetz das Letztere als Hinweiſung darauf, daß man nach dem Guten nicht erſt zu fragen brauche, ſofern man es ja ſchon im Geſetz vor ſich habe, vorzog; der Zuſatz παρεκτὸς λόγου πορνείας 19, 9, daher rührend, daß der Evangeliſt vielleicht der Redenſammlung (5, 32) folgend dieſem Gebote eine Form geben wollte, in welcher es ſich auf das wirkliche Leben anwenden ließ; die Verſetzung der Verſe 7, 28. 29 von der Stelle Mark. 1, 22 an die Bergrede (S. 77); die V. 16 (ἐπετίμησεν αὐτοῖς, ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν) widerſprechende Aenderung ἐθεράπευσεν πάντας 12, 15 ſtatt der Dämonenaustreibungen Mark. 3, 11. 12 (Ritſchl Theol. Jahrb. 1851, S. 516), weil nämlich der Evangeliſt, dem überhaupt bei ſeiner Anſicht von Jeſu Krankenheilungen das Wichtigere ſind (S. 11), ſtatt die Dämonenaustreibungen zur Hauptſache zu machen, Heilungen aller und jeder Art haben wollte, um das menſchenfreundliche Wirken Jeſu hier, wo er einen zuſammenfaſſenden Rückblick auf daſſelbe wirft, in größerem Umfange (V. 21) und ebendadurch auch die in dem Verbot V. 16 liegende Beſcheidenheit Jeſu (V. 19) in deſto höherem Lichte erſcheinen zu laſſen; die Veränderung des Levi in Matthäus, wahrſcheinlich der den Matthäus als paläſtinenſiſchen Landesapoſtel beſonders hoch haltenden galiläiſchen Ueberlieferung zufolge; die Milderung des Auftretens der Verwandten Jeſu gegen ihn Mark. 3, 21, die ihm als Judenchriſten, als Verehrer des davidiſchen Geſchlechts und als Erzähler der übernatürlichen Empfängniß ſehr nahe liegen mußte; die antipharifäiſche Umgeſtaltung von 22, 34. 41 und die unpaſſende Einführung der Sadducäer (16, 1) und Johannisjünger (9, 14. ſ. S. 80); die Vertauſchung des bei Markus offenbar urſprünglichen Dalmanutha mit Magdala oder Magadan (wovon bei

Markus das Nähere), die Verdopplung der Thiere des Einzugs (nach Sach. 9, 9), die S. 86. f. zuſammengeſtellten Modifikationen und Zuſätze zur Leidensgeſchichte nebſt den übrigen apologetiſch-meſſianiſchen Stücken. In den Wundererzählungen (8, 28 ff. 9, 27 ff. 20, 29 ff.) ſcheint Matthäus hie und da einer eigenen, die Zahl der Wunder und insbeſondere der geheilten Perſonen häufenden Ueberlieferung gefolgt zu ſein; es iſt z. B. undenkbar, daß er ohne eine ſolche den Namen des Blinden in Jericho Mark. 10, 46, der dort gewiß urſprünglich iſt, weggelaſſen und dafür zwei Ungenannte geſetzt hätte, und ebenſo ſcheint 9, 27 ff. daſſelbe Ereigniß wie Mark. 8, 22 ff., aber offenbar nach einer andern Ueberlieferung zu Grunde zu liegen. Die gadareniſche Dämonenaustreibung und die Erweckung der Tochter des Jairus ſcheinen zwar im jetzigen Markus auf der Grundlage der bei Matthäus gegebenen Darſtellung nach Lukas umgebildet und daher im Urmarkus eine der matthäiſchen verwandtere Faſſung gehabt zu haben; allein es iſt deßungeachtet wahrſcheinlich, daß auch hier bei der erſtern die Zweizahl der Beſeſſenen erſt Matthäus angehört, und daß, was die letztere betrifft, alle dieſe vier 9, 18—34 unmittelbar an einander gereihten Wundergeſchichten dem Matthäus bereits in der Form einer Erzählungsgruppe, wie ſich ſolche in der Tradition durch Aneinanderreihung des Gleichartigen bildeten (vgl. Mark. 2, 1—3, 6), vorlagen. Dagegen kann die frühe Stellung dieſer Wunder, ſowie des Seeſturms und der gadareniſchen Dämonenaustreibung und die enge Verbindung der Erweckung der Tochter des Jairus und der Rede über das Faſten nicht wohl auf die Tradition zurückgeführt werden; es ſcheint, daß hier das Streben des Matthäus nach Zuſammenſtellung der Hauptwunder vor Kap. 10 und eine frühere Stellung dieſer Stücke im Urmarkus als im jetzigen zuſammengewirkt haben. Es läßt ſich wohl denken, daß erſt der Verfaſſer des letztern ſie in den zweiten Theil der galiläiſchen Wirkſamkeit Jeſu verlegte, weil er bei der Wichtigkeit, die für ihn die Wunder haben, dem Vorgang des Lukas gemäß auch dieſen Theil mit einer Reihe von Erzählungen dieſer Art ausſtatten wollte; wenigſtens bei der Blindenheilung 8, 22—26 ſcheint er keine ſichere Zeitbeſtimmung vorgefunden zu haben, da er ſie mit der ganz allgemeinen Bemerkung *καὶ ἔρχονται εἰς Βηθσαϊδάν* ans Vorhergehende anreiht. Die Annahme, daß Matthäus gerade bei den Wundererzählungen zugleich der Tradition folgte, während er bei den Reden ſich enger an Markus anſchloß, hat den Umſtand für ſich, daß

man gerade bei den λόγια auf genaue authentiſche Ueberlieferung des Einzelnen zu ſehen hatte, wie ſie ſich eher von einer ſchriftlichen Darſtellung derſelben erwarten ließ, wogegen es bei Fakta und Handlungen nicht auf dieſes wörtliche Wiedergeben der Erzählung ankommt und daher hier eine Ergänzung oder Berichtigung des Markusevangeliums durch mündliche Ueberlieferungen keinen Anſtand haben konnte. Auch der Geſichtspunkt läßt ſich noch erkennen, der dieſen Ueberlieferungen zu Grunde lag und ſie unter ſich zuſammengehalten haben mochte; ſie ſind nämlich faſt insgeſammt Beiſpiele davon, wie Jeſus durch Heilungen und andere Wunder die ihm entgegenkommende πίστις belohnte (8, 10. 9, 21. 28) und die ὀλιγοπιστία beſchämte (8, 26. 9, 24. 25. 14, 28—31). Zu vollkommen beſtimmten, alles Einzelne feſtſtellenden Ergebniſſen über das Verhältniß des Matthäus zum urſprünglichen Markus kann man, wie ſich von ſelbſt verſteht, nicht gelangen; es iſt dieß aber auch für die Erklärung der Kompoſition des erſtern nicht nothwendig, es genügt, das allgemeine Reſultat gewonnen zu haben, daß Matthäus eine ältere, auch von Markus benützte, griechiſche und zwar petriniſche Schrift vor ſich hatte. Auch ohne das papianiſche Zeugniß würde dieſes Reſultat feſtſtehen, da weder die Kompoſition der beiden erſten Evangelien noch ihr inneres Verhältniß zu einander ohne eine ſolche gemeinſchaftliche Quelle ſich erklären läßt. Daß von Matthäus eine griechiſche Evangelienſchrift benützt ſei, iſt auch die Anſicht Bleek's (Beitr. S. 58); daß dieſe Schrift ein petriniſches Markusevangelium ſei, wird von Credner (Einl. S. 204) und im Grunde ja auch von Ewald und neueſtens von Ritſchl angenommen, nur daß der Erſtere den ältern Markus vom jetzigen nicht hinlänglich ſcheidet und Letzterer geradezu unſern Markus als Geſchichtsquelle des Matthäus anzuſehen geneigt iſt, ohne jedoch ſich ganz beſtimmt dafür auszuſprechen, wozu ihn ohne Zweifel doch das unabweisbar ſich aufdringende Gefühl des ſekundären Charakters unſres zweiten Evangeliums bewogen hat. Wenn Bleek S. 64 die Anſicht, daß das papianiſche Zeugniß auf ein von dem unſrigen verſchiedenes Markusevangelium gehe, als eine nicht gerade unwahrſcheinliche betrachtet und ihr nur deßwegen nicht beitreten zu können glaubt, weil die kirchlichen Schriftſteller von einem ſolchen nichts wiſſen, ſo kann hiegegen bemerkt werden, daß dieſe Schriftſteller ja auch mit den vielen Diegeſen Luk. 1, 1 wenigſtens nicht vollſtändig bekannt ſind, und daß eine wegen ihres Mangels an Ordnung und

Zuſammenhang ungenießbare Schrift, wie ſie hier vorausgeſetzt wird, zur Zeit des Irenäus und Klemens von Alexandrien ſchon längſt vergeſſen und verloren ſein mußte, weil ſie damals ſchon längſt durch brauchbarere Evangelien erſetzt war. Das Proömium des Lukas zeigt, daß es viele auf apoſtoliſcher Ueberlieferung beruhende Schriften über die evangeliſche Geſchichte gab, an welchen aber Lukas Manches, z. B. namentlich chronologiſche Ordnung (καθεξῆς V. 3) vermißte, daher er ſie als bloße „Verſuche" bezeichnet; hienach iſt es gar nicht unwahrſcheinlich, daß er hier insbeſondere dieſen ältern Markus im Auge hatte. Auch dieß darf nicht auffallen, daß nicht in Paläſtina, wie man zunächſt erwarten könnte, ſondern allem Anſcheine nach im Gebiet des außerpaläſtinenſiſchen Chriſtenthums, vielleicht des Heidenchriſtenthums, das erſte ausführlichere Evangelium hervorgetreten iſt. In Paläſtina blieb die Erinnerung an Jeſum auch bei blos mündlicher Ueberlieferung, wie ſie im damaligen Judenthum gewöhnlich war, noch lange Zeit lebendig genug, wogegen ſich bei außerpaläſtinenſiſchen Juden und vollends bei Heidenchriſten weit bälder das Bedürfniß einer vollſtändigern Darſtellung der Geſchichte und Lehre Jeſu geltend machen mußte (vgl. 1 Kor. 11. 15). Ebenſo natürlich iſt es aber auf der andern Seite, daß die Kompoſition eines ſolchen nichtjüdiſchen Evangeliums nun auch innerhalb des paläſtinenſiſchen Chriſtenthums den Gedanken einer ähnlichen Arbeit hervorrief, und zwar um ſo mehr, wenn Form, Ordnung und Inhalt einer ſolchen Schrift noch ſehr Vieles vermiſſen ließ und zugleich das in einem Evangelium dieſer Art natürliche Zurücktreten der engern Beziehung der Thätigkeit Jeſu auf das jüdiſche Volk den Wunſch anregte, eine Schrift zu haben, welche hierin die jüdiſche Anſchauungsweiſe beſſer befriedigte. Man konnte ſich zur Abfaſſung einer ſolchen namentlich auch dadurch berechtigt glauben, daß man im Beſitz ſchätzbarer Dokumente, wie die Redenſammlung des Matthäus, und einer umfaſſenden Tradition über das Leben und Wirken Jeſu ſich befand, welche in jener erſten Schrift nicht vollſtändig enthalten war und in vielen Punkten von ihrer Darſtellung abweichen mochte. Die Annahme, daß unſer Matthäusevangelium ein älteres griechiſches zur Vorausſetzung habe oder vielmehr durch daſſelbe mit hervorgerufen worden ſei, erklärt aber außerdem auch die griechiſche Abfaſſung des erſtern, die man wegen ſeiner Beſtimmung für Judenchriſten allerdings auffallend finden könnte. Wenn nämlich jenes ältere Evangelium, wie es nicht anders ſein konnte, namentlich bei

Judenchriſten vielen Eingang gefunden hatte, ſo mußte ſich dadurch ein judenchriſtlicher Schriftſteller, wie der erſte Evangeliſt, der im Beſitze reicherer und nach ſeiner Anſicht zuverläßigerer Materialien war, nur um ſo mehr aufgefordert finden, den Leſern dieſes griechiſchen Evangeliums ein anderes in gleicher Sprache abgefaßtes in die Hand zu geben, das ebendarum eine nicht minder weite Verbreitung wie jenes hoffen konnte. *) — Durch dieſe Anſicht von dem ältern Markus als Geſchichtsquelle für den erſten Evangeliſten wird zugleich eine Schwierigkeit gehoben, welche bei der Vorausſetzung, daß Matthäus das älteſte judenchriſtliche Evangelium ſei, nothwendig entſtehen muß. Daß nämlich das älteſte judenchriſtliche Evangelium eine Lehre, die wenigſtens von der Mehrzahl der Judenchriſten nicht anerkannt wurde, die Lehre von der übernatürlichen Empfängniß Jeſu, enthalten haben ſollte, iſt ganz und gar nicht wahrſcheinlich, wogegen es ſehr wohl denkbar iſt, daß, nachdem Markus bereits einige Zeit vorhanden geweſen war, ein galiläiſch-nazaräiſcher Judenchriſt, wie der Verfaſſer unſres Matthäus, ſeinem der Vertheidigung der höhern Würde Jeſu gegen die Juden gewidmeten Werke auch dieſe Lehre einverleibte, welche ſo ganz geeignet dazu war, insbeſondere alle jüdiſchen Angriffe auf die Perſon des Stifters zurückzuweiſen. Wir betrachten daher unſern Evangeliſten als denjenigen Schriftſteller, welcher die Redenſammlung des Matthäus mit der ältern Schrift des Markus und der galiläiſchen Lokaltradition zu Einem Ganzen verbunden hat. Nach dem früher Bemerkten haben wir ihn unter den in's Oſtjordanland ausgewanderten galiläiſchen

*) Auch die Beſchaffenheit der alttestamentlichen Citate erklärt ſich bei dieſer Vorausſetzung über die Quellen des Matthäus einfach. Die von den LXX theils abweichenden theils unabhängigen Anführungen 11, 10. 10, 35. 36. 5, 5 überſetzte er einfach aus der hebräiſchen Urſchrift des Apoſtels; 22, 37, wo er Markus ohnedieß umänderte, verfuhr er auch in der Anführung von 5 Moſ. 6, 5 ſeiner Gewohnheit gemäß ſelbſtſtändig mit eigener Benützung des Urtextes; ebenſo 27, 43. 46 (26, 31 ?); 13, 14. 15, das, wenn es in der Redenſammlung ſtand, bereits ähnlich wie die Ueberſetzung der LXX gewendet geweſen ſein mußte, gab er vielleicht nach Markus gemäß den LXX; 21, 42 überſetzte er aus der Urſchrift wahrſcheinlich mit Markus gemäß den hier ganz wörtlich übertragenden LXX; in der Verſuchungsgeſchichte folgte er, obwohl mit freier Behandlung, den LXX, deren Ueberſetzung (z. B. ἐκπειράσεις V. 7, μόνῳ V. 10, ῥήματι V. 4) hier eben die paſſende, ja die einzig mögliche war; 3, 3 nahm er wohl aus Markus, und ebenſo die übrigen in den Reden der Perſonen der Geſchichte zerſtreuten Anführungen, weil ſie dort bereits die geeignete Form erhalten hatten.

(nazaräischen) Christen zu suchen; aus diesem Umstande erklärt es sich, daß ihm eine große Zahl von Traditionen aus dem Stammlande des Christenthums zu Gebote stand, und ebenso begreiflich wird hieraus der mythische Charakter der Kap. 2. 27, 3. ff. 52. f. 62. ff. referirten judäischen und jerusalemischen Ereignisse. Vor Allem aber war es natürlich, daß bei diesen galiläischen Christen die matthäische Redensammlung hohes Ansehen genoß, da sie eben ihren Standpunkt repräsentirte (S. 33), und da ihr Urheber wahrscheinlich selbst längere Zeit unter ihnen gewirkt hatte (vgl. Gal. 1, 19. 2, 9, wonach Matthäus nicht im südlichen Palästina thätig gewesen zu sein scheint). Diese Redensammlung machte ebendarum auch der Evangelist zur Grundlage seiner Schrift, er gab nichts als ein mit den erforderlichen historischen und apologetischen Zusätzen bereichertes Matthäusevangelium; unter diesem Titel gewann sein Werk allmälig eine immer weitere Verbreitung und hat ihn denn auch mit Recht noch bis auf den heutigen Tag behalten.

VII. Die Abfassungszeit des Evangeliums; sein Verhältniß zu den Evangelien der Nazaräer und Ebioniten. Die Data für die Bestimmung der Abfassungszeit des Evangeliums sind für uns hauptsächlich in den Reden über die Parusie enthalten, welche, wie auch die des Lukas, in ihrer jetzigen Gestalt mit manchen Beziehungen auf wirkliche Ereignisse der Zeiten, die sie im Auge hatten, durchflochten sind (s. S. 20 ff.). Sie unterscheiden, wie früher gezeigt wurde, drei Perioden: die ἀρχὴ ὠδίνων, die Zeit, in welcher bereits Erschütterungen des bestehenden Zustandes der Dinge eintreten, aber noch außerhalb der Christenheit; sodann die ὠδῖνες, in äußerer und innerer Bedrängniß des Christenthums bestehend (die neronische Zeit), zugleich aber die Epoche, in welcher die Kunde des Evangeliums sich nach allen Seiten hin über die Welt verbreitet; und hierauf das τέλος, das selbst wieder in zwei Akte zerfällt, die Verwüstung des Tempels und die Parusie, zwischen diesen beiden aber nur eine kurze an Pseudomessiassen besonders reiche Zwischenzeit. Hienach führt uns die Rede keinenfalls weit über das Jahr 70 herab; sie folgt der Geschichte Schritt vor Schritt bis zu diesem Jahre und etwas darüber; dann aber tritt εὐθέως die Parusie ein. Dieses εὐθέως darf jedoch nicht so streng genommen werden, da z. B. Hegesippus die Zerstörung Jerusalems εὐθύς nach der Tödtung des Jakobus setzt, obwohl 7—8 Jahre dazwischen liegen (Eus. H. E. 2, 23), und da auch hier in Dem,

was (V. 24. ff.) über die pseudomessianischen Umtriebe der Zeit nach der Zerstörung gesagt ist, eine ziemliche Zwischenzeit zwischen dieser und der Paruſie vorausgesetzt wird; das εὐθέως ist mithin so zu nehmen: so schnell, daß nicht wieder ein anderes größeres Weltereigniß dazwischen, sondern auf die θλῖψις in unmittelbarer Folge das Weltende eintritt. Hienach bleibt das ganze erste Jahrzehent nach der Zerstörung Jerusalems für die Abfassung dieser Rede offen; in diesem Sinne das εὐθέως genommen konnte man auch noch mehrere Jahre nachher, wenn man den nunmehrigen Eintritt der Paruſie erwartete, sie als eine „sogleich nach jener Trübsal" kommende bezeichnen. Die Richtigkeit dieses Schlusses hängt freilich vor Allem davon ab, daß V. 15 ff. wirklich die Zerstörung Jerusalems durch Titus gemeint ist. Baur (Unters. 605 ff. Theol. Jahrb. 1851. S. 323) stellt dieß in Abrede, weil sich vor diesem Ereignisse weder falsche Messiasse noch bedeutende Völkerkriege noch Christenverfolgungen, durch welche viele Christen zum Abfall verleitet worden wären, nachweisen lassen, wogegen dieß Alles auf den jüdischen Krieg unter Hadrian, unter dem Pseudomessias Barchochba vollkommen passe; durch diese Annahme erhalte besonders das βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως erst seine rechte Bedeutung; es gehe nämlich, wie es Dan. 9, 27 (1 Makk. 1, 54) den von Antiochus Epiphanes im jerusalemischen Tempel errichteten Jupitersaltar bezeichne, so hier auf die Bildsäule des kapitolinischen Jupiter, die Hadrian auf dem Platz des ehemaligen Tempels errichten ließ. Es ist gewiß anzuerkennen, daß diese Erklärung (vgl. die weitere Ausführung Unters. S. 607), was das βδ. τ. ἐρ. angeht, eine höchst treffende ist und die Schwierigkeiten dieses Ausdrucks vollkommen lösen würde. Allein es fragt sich, ob die Bedenken gegen die Beziehung auf die Zerstörung unter Titus wirklich so bedeutend sind, wie Baur will, und ob nicht gegen seine Erklärung sich gleichfalls exegetische und historische Schwierigkeiten erheben. Ueber die falschen Messiasse ist schon oben das Nöthige bemerkt worden; dazu kommt aber weiter, daß die „Vielheit" der ψευδόχριστοι durch die Beziehung auf Barchochba nicht erklärt wird, sondern derselben vielmehr entgegensteht, und daß diese ψ. bei Matthäus keineswegs, wie Barchochba, als Verfolger der Christen, sondern als gefährliche Verführer erscheinen, deren Künsten man keinen Glauben schenken soll, daher auch V. 15 ff. keine Warnung an die Christen vor den sie verfolgenden Juden, sondern eine Warnung an die Juden (οἱ ἐν τῇ

Ἰουδαίᾳ) vor den ſie bedrängenden (auswärtigen) Feinden zu fliehen ſich vorfindet. Die bedeutenden Völkerkriege V. 7 paſſen gleichfalls nicht zu dem jüdiſchen Aufſtand unter Hadrian, ſo ſehr auch derſelbe, wie Dio Caſſius ſich ausdrückt, „die ganze Welt in Bewegung ſetzte“; es heißt von ihnen nicht blos ἐγερθήσεται ἔθνος ἐπὶ ἔθνος, ſondern βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν, was nur auf zwei größere Reiche wie das römiſche und parthiſche, nicht aber auf das jüdiſche Volk gehen kann, das, überall zerſtreut, keine βασιλεία bildete; die Partherkriege ſeit Claudius waren zwar an ſich nicht ſehr bedeutend, aber es kommt ja hierauf auch nicht an, ſondern darauf, ob ſie der damaligen jüdiſchen Chriſtenheit als ſo bedeutend erſchienen, daß ſie als Vorzeichen des Endes betrachtet werden konnten, und dieß iſt nichts Unmögliches, ſondern ſehr wahrſcheinlich, da die glühenden eſchatologiſchen Erwartungen jener Zeit alle derartigen Erſcheinungen eifrigſt ergriffen, an welche ſich irgend eine beſtimmtere Hoffnung anknüpfen ließ — ſehen wir ja doch V. 6, daß ſchon ganz gewöhnliche Kriege und Kriegsgerüchte als Anlaß zu lebhafter Beſorgniß, das Ende möchte nahe ſein, bezeichnet werden —. Was die Chriſtenverfolgungen betrifft, ſo waren die Verfolgungen in Jeruſalem und Rom, bei welchen Jakobus, Paulus u. A. den Tod fanden, bedeutend genug, um auch manchen Abfall zu veranlaſſen (vgl. S. 23); auf die Verfolgungen unter Barchochba können die V.V. 9. ff. nicht bezogen werden, theils wegen des ἐθνῶν, theils weil dieſelben zu den ὠδῖνες (V. 8), nicht aber zu den das τέλος bezeichnenden Ereigniſſen von V. 15 an gerechnet werden. Die Hauptſchwierigkeit aber, welche der Beziehung von V. 15 auf den Krieg unter Hadrian entgegenſteht, iſt die, daß der Evangeliſt, der ein ſo großes Intereſſe für Judäa zeigt und der von V. 6 an die Ereigniſſe der Geſchichte Schritt vor Schritt verfolgt, die Zerſtörung durch Titus übergangen hätte, welche nicht nur den „θλίψεις“ nach, ſondern auch durch die entſcheidende Bedeutung, die ſie für die jüdiſche Theokratie und Nationalität hatte, ein unendlich wichtigeres Ereigniß war, als jenes Nachſpiel unter Hadrian. Die ganze Rede Kap. 24 hat ſ. z. ſ. eine beſchwichtigende, retardirende Tendenz; ſie will einer zu frühen Erwartung des Endes entgegentreten (οὔπω τὸ τέλος), ſie macht alle Ereigniſſe namhaft, welche kommen müſſen, ehe das τέλος kommt, und unter dieſen Ereigniſſen ſollte nun gerade das bedeutendſte, die Zerſtörung unter Titus, übergangen oder mit dem Krieg unter Hadrian zuſammengefloſſen ſein? Von der θλῖψις unter Hadrian

hätte V. 21 nicht gesagt werden können, sie sei die größte und entsetzlichste, die je geschehen sei und je geschehen werde, weil eben die unter Titus ihr vorhergegangen war. Auch ist die θλῖψις für unsern Verfasser eine bereits vorübergegangene, da er V. 22 von der Verkürzung der Tage der Trübsal spricht (was wohl gleichfalls nur ein vaticinium ex eventu sein kann); es sind V. 23 ff. wieder ruhigere Zeiten eingetreten, in welchen nur noch falsche Messiasse und Propheten ihr betrügliches Spiel mit Wundern treiben; der Verfasser müßte also nach der Beendigung des hadrianischen Kriegs geschrieben haben, was aber wiederum deswegen nicht recht passen würde, weil die Verwandlung Jerusalems in eine heidnische Stadt mit einem Jupiterstempel (βδέλυγμα τ. ἐ.) wahrscheinlich erst nach der Dämpfung des Aufstandes wirklich zu Stande kam (Münter, der jüd. Krieg S. 38. vgl. Baur S. 607). Endlich würde die Nothwendigkeit einer schnellen, keinen Augenblick versäumenden Flucht (V. 16—20) eher auf die Belagerung durch Titus hinweisen, als auf den sich längere Zeit hinziehenden Krieg unter Barchochba; der auffallende, zu dem spätern Krieg, wo nicht Jerusalem der Mittelpunkt des Kampfes war, allerdings passende Umstand, daß V. 16 ff. nicht (wie Luk. 21, 20. 21) von der Flucht aus Jerusalem insbesondere die Rede ist, erklärt sich doch genügend aus der allgemeinern Haltung, welche die ganze Rede im Vergleich mit der ganz auf das Speciellste eingehenden Darstellung des Lukas (21, 12. 20. 24. 19, 43. 44) beobachtet, sowie daraus, daß kurz vorher (23, 37 ff.) von den Jerusalem bevorstehenden Strafgerichten die Rede war, und es in Kap. 24 vor Allem der Tempel ist, um dessen Untergang es sich handelt. Ueber das βδέλυγμα ist schon früher bemerkt worden, daß es wahrscheinlich gerade zu den ältesten Elementen der matthäischen Reden gehört (S. 68); eine erst in der hadrianischen Zeit vorgenommene Einschiebung desselben in den Kontext von Kap. 24 (wie sie Baur Jahrb. 1851. S. 324 annimmt, weil auch nach seiner Ansicht das Evangelium im Ganzen nicht erst dieser spätern Zeit angehört) ist unwahrscheinlich, weil sonst diese Einschiebung auch bei Markus angenommen werden müßte, und weil Luk. 21, 20 zeigt, daß man in spätern Zeiten das dunkle und unklare βδ. τ. ἐρ. bereits mit bestimmteren Bezeichnungen der Zerstörung Jerusalems zu vertauschen anfing. Wenn gleich nun aber nach S. 68 ursprünglich eine bloße Entweihung des Tempels durch heidnischen Götzendienst mit dem βδ. gemeint war, so muß deßungeachtet der Evangelist obwohl nicht die

hadrianiſche, ſo doch die unter Titus erfolgte Verwüſtung des Tempels im Auge gehabt haben, da er V. 2 offenbar von einer gewaltſamen Zerſtörung ſpricht, wie ſie nur durch Feindeshand geſchehen kann (*οὐ μὴ ἀφεθῇ ὧδε λίθος ἐπὶ λίθον, ὃς οὐ καταλυθήσεται*). Ebenſo findet ſich 22, 6. 7 eine Interpolation des Gleichniſſes von den Hochzeitgäſten, die zum Ganzen (vgl. Luk. 14, 21 ff.) gar nicht paßt und daher nur durch die Abſicht erklärt werden kann, eine Beziehung auf die wirklich erfolgte Zerſtörung anzubringen (*πέμψας τὰ στρατεύματα αὐτοῦ ἀπώλεσεν τοὺς φονεῖς ἐκείνους καὶ τὴν πόλιν αὐτῶν ἐνέπρησεν*; vgl. 27, 25 *τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν*). Wir nehmen daher mit de Wette und Credner an, daß der Evangeliſt die Zerſtörung unter Titus berückſichtigte, den Ausdruck *βδέλυγμα τ. ἐρ.* aber, weil er ihm einmal vorlag, beibehielt, und zwar entweder ohne ſich genauere Rechenſchaft darüber zu geben, daß derſelbe, wenn er ihn auch in der allgemeinern Bedeutung nahm, der Greuel der Verwüſtung oder die greuelhafte Verwüſtung ſelbſt habe da, wo früher der Tempel „ſtand", ihren Standort aufgeſchlagen *), doch nicht mehr in den Kontext paßte (ſofern es, wenn der Tempel ſchon zerſtört war, zur Flucht V. 16 zu ſpät geweſen wäre), oder mit Rückſicht auf die Greuel der Zelotenherrſchaft, welche der Zerſtörung Jeruſalems vorhergegangen waren. Die Beziehung auf die Zeloten ſcheint zwar das abstractum *βδέλυγμα* gegen ſich zu haben; aber auch Joſephus bezieht (ſ. die Ausll. zu

*) Daß man den Ausdruck ſo nehmen konnte, beweist die Stelle Recogn. 1, 64 quia vos non vultis agnoscere, emensum esse jam tempus hostias offerendi, ob hoc destruetur et templum et abominatio desolationis statuetur in loco sancto. — Beachtenswerth iſt auch die Stelle 1, 41 cum pateretur —, velum templi scissum est, velut lamentans excidium loco imminens. Dieſen Sinn und nicht den ſymboliſch myſtiſchen, den man aus Hebr. 9, 8 ableitet, hat dieſes Faktum auch in unſern Synoptikern; es iſt ein Zuſatz, der zuerſt bei Matthäus und zwar wahrſcheinlich mit Rückſicht auf die wirklich erfolgte Zerſtörung des Tempels hinzugekommen iſt. Markus kann ihn urſprünglich nicht gehabt haben, da V. 38 (*καὶ τὸ καταπέτασμα* etc.) die bei ihm zuſammengehörigen Verſe 37 (*ἀφεὶς φωνὴν μεγάλην ἐξέπνευσεν*) und 39 (*ἰδὼν — ὅτι οὕτως κράξας ἐξέπνευσεν*) unpaſſend unterbricht; Lukas führt ihn nur noch kurz als hiſtoriſche Notiz nach; ſeine urſprüngliche Stellung und Bedeutung hat derſelbe nur bei Matthäus, wo er mit der gleichfalls das Ende der alten Ordnung der Dinge ankündigenden Auferſtehung der Heiligen weſentlich zuſammengehört.

B. J. IV. 6, 3) die betreffenden danielischen Stellen auf die Greuel, welche diese Partei im Tempel verübte (IV. 6, 3 ἦν γὰρ δή τις παλαιὸς λόγος ἀνδρῶν, ἔνθα τότε τὴν πόλιν ἁλώσεσθαι καὶ καταφλεγήσεσθαι τὰ ἅγια νόμῳ πολέμου, στάσις ἐὰν κατασκήψῃ καὶ χεῖρες οἰκεῖαι προμιάνωσι τὸ τοῦ θεοῦ τέμενος. VI. 2, 1 τότε γὰρ ἅλωσιν αὐτῆς προεῖπον [οἱ προφῆται], ὅταν ὁμοφύλου τις ἄρξῃ φόνου. τῶν ὑμετέρων δὲ πτωμάτων οὐχ ἡ πόλις καὶ τὸ ἱερὸν δὲ πᾶν πεπλήρωται; Θεὸς ἄρα, θεός αὐτὸς ἐπάγει μετὰ Ῥωμαίων καθάρσιον αὐτῷ πῦρ καὶ τὴν τοσούτων μιασμάτων γέμουσαν πόλιν ἀναρπάζει, womit weiter IV. 4, 3. 5, 2 und, was die Sache selbst, die greuelhafte Entweihung des Tempels durch Mord und Blutvergießen und sonstige Verletzungen der Heiligkeit des Ortes von Seiten der Zeloten und das eifrige Bestreben der Bessern jede Entweihung des Tempels zu verhüten, betrifft, die Stellen IV. 3, 6. 12. 13. 5, 1. V. 1, 2. 3. 13, 6 zu vergleichen sind). Unsrem Evangelisten ist es auch hier, wie überall, um die Erfüllung einer alttestamentlichen Weissagung, um möglichst nahe Anschließung an alttestamentliche Stellen und ebendarum auch um Beibehaltung dieser von ihm vorgefundenen Prophezeiung zu thun (die wahrscheinlich darauf zurückzuführen ist, daß sich schon längere Zeit vor der Zerstörung auf Grund der Stellen Dan. 9, 27. 11, 31. 12, 11 bei den palästinensischen Christen der zunächst noch ganz unbestimmte Glaube gebildet hatte, das βδέλυγμα müsse etwa als Vorzeichen der κατάλυσις des Tempels durch den υἱὸς ἀνθρώπου auf heiliger Stätte erscheinen, ehe das Ende komme, ein Glaube, der z. B. aus Anlaß der um's Jahr 40 schon beschlossenen Entweihung des Tempels durch eine Bildsäule des Caligula Jos. Ant. 18, 8 hervorgetreten sein mochte). Daß in Folge hievon und zugleich aus einer gewissen Scheu die Verwüstung des Tempels bestimmter zu bezeichnen (vgl. Baur Unters. S. 477) der Evangelist diesen Anhaltspunkt aus Daniel nicht fallen ließ, sondern ihn eben mit Rücksicht auf die Zeloten beibehielt, hat nichts Unwahrscheinliches, wenn man bedenkt, daß die Zelotenherrschaft an greuelhafter Gottlosigkeit alle in der israelitischen Geschichte vorgekommenen ähnlichen Beispiele weit hinter sich ließ, und daß gerade ihre Hartnäckigkeit es gewesen war, was die Zerstörung (ἐρήμωσις) des Tempels herbeiführte, die ja Titus selbst hatte verhindern wollen. An sich hätte der Ausdruck freilich etwas Dunkles und nicht ganz Zutreffendes gehabt, daher auch Lukas einen deutlichern an seine Stelle setzte (ὅταν ἴδητε

κυκλουμένην ὑπὸ στρατοπέδων Ἱερουσαλήμ, τότε γνῶτε, ὅτι ἤγγικεν ἡ ἐρήμωσις αὐτῆς), aber die Beziehung auf die danielische Weissagung war unsrem Verfasser wichtiger als die formellen Rücksichten der sprachlichen Bezeichnung. Wenn nach Aristo von Pella (Eus. H. E. 3, 5) die jerusalemischen Christen noch vor der Belagerung, also etwa eben um die Zeit des Beginns der Zelotenherrschaft, die Stadt verließen κατά τινα χρησμὸν τοῖς αὐτόθι δοκίμοις δι᾽ ἀποκαλύψεως δοθέντα πρὸ τοῦ πολέμου (also nicht auf die hier vorliegenden Weissagungen hin!), so mochte auf diesen Entschluß eben auch der Anblick dieser Entweihung des Tempels durch die „auf seinen Zinnen (Dan. 9, 17) stehende" Mörderrotte der Zeloten von Einfluß gewesen sein; den israelitischen horror vor Entweihung des Tempels durch Kampf, Mord, Brand und Profanirung der Kultusstätten mußten die palästinensischen Christen um so mehr theilen, als Jesus selbst seine jerusalemische Wirksamkeit mit einer Tempelreinigung begonnen hatte, sie mußten eben in dieser auch das Heiligste nicht mehr schonenden Entweihung den Gipfelpunkt aller Gottlosigkeit, das „Vollwerden der ἀνομία" und damit den Anfang des Endes für die jüdische Theokratie erblicken, und aus demselben Grunde konnte auch für unsern Verfasser (ähnlich wie 1 Joh. 2, 18 die Weissagung des Antichrists auf die Gnostiker gedeutet wird) die Zelotenherrschaft die Bedeutung des „Greuels" haben, der nach der Weissagung Jesu die „Verwüstung Jerusalems" herbeiführen sollte. Man könnte nun zwar noch einwenden, alle diese Hinweisungen auf die Zerstörung seien nicht bestimmt genug (vgl. dag. Luk. 19, 43 u. f.), um dieselben sicher auf sie beziehen zu können; allein es ist sehr natürlich, daß man nur sehr allmälig dazu fortschritt, den Reden Jesu Zusätze zu geben, welche sich geradezu auf jenes Faktum bezogen. Wir nehmen hienach an, daß das Evangelium zwischen den Jahren 70 und 80 unter der lebhaftesten Erwartung des nun endlich zu hoffenden Eintritts der Parusie (daher das εὐθέως V. 29) geschrieben ist, in einer Erwartung, wie sie eben durch die Zerstörung der heiligen Stadt erregt worden sein mußte; war ja doch gerade nach demjenigen Buche des A. T., welches damals für Juden und Christen die Grundlage aller Berechnungen der Zukunft bildete, nach dem Buch Daniel, die Erlösung durch den Messias eben in dieser Zeit der höchsten Drangsal zu erwarten (12, 1 „es wird eine Zeit der Drangsal sein, dergleichen nicht gewesen, seitdem Völker gewesen, bis zu selbiger Zeit;

aber zu selbiger Zeit wird dein Volk errettet werden.") *) In keinem Evangelium sind die Hinweisungen auf die Zukunft (z. B. in den Gleichnissen vom Himmelreich Kap. 13) und die Ermahnungen zur Wachsamkeit (Kap. 24. 25) so ausführlich gehalten, in keinem nehmen sie eine so hervortretende Stellung innerhalb des Ganzen ein, wie bei Matthäus; und keine Zeit konnte besser als diese eine Aufforderung dazu darbieten, die Lehre und Gesetzgebung Jesu in ihrer ganzen Vollständigkeit und in wohlgeordneter, übersichtlicher Darstellung seinen Bekennern, deren Heil von der treuen Beobachtung derselben abhieng, in die Hand zu geben; keine Zeit war geeigneter, eine so entschiedene Auseinandersetzung des gläubigen Judenthums mit dem ungläubigen, wie dieses Ev. sie enthält, hervorzurufen, als die, in welcher durch den Untergang der alten Theokratie die Sache Jesu einen so augenscheinlichen Sieg gewonnen hatte; jetzt war der rechte Augenblick gekommen, dem sich selbst zerstörenden Judenthum die Göttlichkeit der Person und Lehre Jesu in ihrer ganzen Wahrheit und Unangreifbarkeit gegenüberzustellen; und jetzt war es weder (wie Apok. 11) zu früh noch (wie Luk. 21, 24) zu spät dazu, die Zerstörung des altisraelitischen Heiligthums als das Ende der zeitlichen Ordnung der Dinge überhaupt anzusehen. Auch die Notiz 27, 8, daß der um die 30 Silberlinge des Judas gekaufte Acker ἕως σήμερον Blutacker heiße, führt auf die hier angenommene Entstehungszeit (und zwar auch für den historischen Theil des Ev.). Es ist zwar zu viel gesagt, wenn man (vgl. Tholucks Litt. Anzeiger 1849, Nr. 43) behauptet, nach der Zerstörung Jerusalems, bei welcher von der ganzen Stadt nur drei Thürme übrig

*) Auch bei den Juden wurden (vgl. Münter S. 8) die Messiashoffnungen durch das große Nationalunglück keineswegs gedämpft oder herabgestimmt, sondern vielmehr zu noch größerer Gluth und Energie als früher gesteigert. Es gehört hieher einmal das, was Josephus von Jonathan aus Cyrene erzählt (s. S. 21), sodann die Angabe Hegesipps (Eus. 3, 20), daß Domitian eine messianische Erhebung unter den Juden fürchtete, und einzelne Spuren, welche darauf hinweisen, daß Barchochba nicht der erste Pseudomessias der Zeit nach der Zerstörung war (Münter S. 47). Die Worte Matth. 24, 24—26 über die Pseudomessiasse nach dieser Zerstörung warnen so eindringlich vor Hoffnungen dieser Art und geben zugleich ein so bestimmtes, lebendiges Bild des eifrigen Suchens nach einem Messias, daß man nicht umhin kann, darin eine Beziehung auf messianische Umtriebe in Palästina zu erkennen (ἰδοὺ ὧδε ὁ χριστὸς ἢ ὧδε —, ἰδοὺ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐστὶν, — ἰδοὺ ἐν τοῖς ταμείοις).

blieben, habe von Erhaltung dieſes Namens nicht mehr die Rede ſein können (denn ganz verödet war die Stadt ſeit der Zerſtörung nicht, vgl. Münter S. 40, daher wir unter Trajan ſchon wieder eine Chriſtengemeinde in ihr finden, Eus. H. E. 3, 11. 32); aber Intereſſe hatte die Erwähnung dieſes Umſtands allerdings nur für paläſtinenſiſche, ſich für jeruſalemiſche Lokalerinnerungen noch intereſſirende Judenchriſten einer noch ziemlich frühen Zeit. Was endlich die äußern Zeugniſſe betrifft, ſo benützt allerdings der zwiſchen 90 und 96 geſchriebene erſte klementiniſche Brief das Matthäusevangelium noch nicht, wie aus der gänzlich abweichenden Beſchaffenheit ſeiner evangeliſchen Citate hervorgeht; wohl aber der Brief des Barnabas, der in die erſten Zeiten Hadrian's fällt, in welchen der Bau des Jupitertempels erſt beſchloſſen, aber noch nicht in's Werk geſetzt war. Der Verfaſſer ſagt nämlich Kap. 16: *Πέρας γοῦν πάλιν λέγει· Ἰδοὺ οἱ καθελόντες τὸν ναὸν τοῦτον αὐτοὶ αὐτὸν οἰκοδομήσουσι* (freie, ex eventu geſtaltete Paraphraſe von Jeſ. 49, 17). *Γίνεται. Διὰ γὰρ τὸ πολεμεῖν αὐτοὺς* (Ἰσδαίους) *καθῃρέθη ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν νῦν καὶ αὐτοὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται* (die zum Bau beorderten Werkleute) *οἰκοδομήσουσιν αὐτόν* (indem der heidniſche Tempelbau ironiſch als Wiederaufbau des jüdiſchen Tempels genommen wird, was der Verfaſſer um ſo eher thun konnte, als er vorher von dieſem letztern geſagt hat *σχεδὸν γὰρ ὡς τὰ ἔθνη ἀφιέρωσαν αὐτὸν ἐν τῷ ναῷ*). Der Ausſpruch Kap. 4 **Dicit filius Dei Resistamus omni iniquitati et odio habeamus eam** findet ſich zwar in keinem unſrer Evangelien; aber ganz im Geiſt des Matthäusevangeliums iſt das *ὑπερηγάπησεν* (Ἰησοῦς) *αὐτὸν* (*τὸν Ἰσραήλ*) Kap. 5; ebenſo weiſen die darauf folgenden Worte *ἀποστόλους ἐξελέξατο ὄντας ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομωτέρους, ἵνα δείξῃ, ὅτι οὐκ ἦλθε καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν* (obwohl *εἰς μ.* blos bei Lukas handſchriftlich ſicher iſt) auf Matthäus (9, 13) hin, weil nur bei ihm ein ſolcher *ἄνομος*, der *τελώνης Ματθαῖος*, Apoſtel Jeſu wird (während das *ἀνὴρ ἁμαρτωλός εἰμι* Luk. 5, 8 doch zu ſchwach iſt, als daß dieſe Stelle zu Grund liegen könnte); ebenſo Kap. 7 das *ἐποτίζετο ὄξει καὶ χολῇ* auf Matth. 27, 34 (da Markus und Lukas von keiner *χολή* wiſſen), noch mehr aber die Stelle **attendamus ergo, ne forte, sicut scriptum est, multi vocati, pauci electi inveniamur**, auf Matth. 20, 16. 22, 14 (während es bei Markus und Lukas fehlt); die Worte **sicut scriptum est** mit Credner

Beitr. 1, 28 der Traditionshypotheſe zu lieb für ein Gloſſem zu erklären, geht nicht an, da ſie nothwendig ſind, um den Ausſpruch als Citat kennbar zu machen und ihm das Gewicht einer objektiv vorliegenden, wohl bekannten, Allen zur Nachachtung vorgelegten drohenden Weiſſagung zu geben. Auch der unter Hadrian lebende Baſilides hatte ein Evangelium, in welchem die Stellen Matth. 7, 6. 19, 11. 12 mit geringen Abweichungen vorkamen (Epiph. haer. 24, 5. Clem. Str. 3, 1), und Papias hatte nicht das allerdings auch den Namen des Matthäus an der Stirne tragende Hebräerevangelium, ſondern ein mit dem unſern im Weſentlichen identiſches Evangelium, da er eine Erzählung von einer bei Jeſu angeklagten Frau, welche nach Euſebius im Hebräerevangelium ſtand, offenbar nicht aus dieſem, ſondern wie ſeine übrigen Erzählungen aus mündlicher Ueberlieferung mitgetheilt hatte (im andern Falle hätte ſich Euſebius ungefähr ebenſo ausgedrückt, wie 4, 22 von Hegeſipp: ἔκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου – τίθησιν); die Bemerkung Baur's (Unterſ. S. 581), daß die papianiſche Bezeichnung des Matthäusevangeliums als einer die λόγια des Herrn enthaltenden Schrift den ſprechendſten Beweis dafür gebe, daß unſer Evangelium, in welchem ja das Didaktiſche ein ſo weſentliches Uebergewicht über das Faktiſche behauptet, mit dem des Papias in der Hauptſache identiſch geweſen ſein müſſe, dieſe Bemerkung gilt namentlich dem (nazaräiſchen) Hebräerevangelium gegenüber, denn in dieſem war, ſoweit aus den Bruchſtücken bei Hieronymus und Origenes zu urtheilen iſt, das Doktrinelle kürzer, das Hiſtoriſche, wie z. B. die Tauf- und Auferſtehungsgeſchichte, ausführlicher, ja mit großer Breite behandelt, ſo daß daſſelbe nicht als eine Sammlung von λόγια bezeichnet werden konnte. Zugleich trägt das Hebräerevangelium einen hiſtoriſchen und dogmatiſchen Charakter an ſich, der allerdings (z. B. in der auch hier dem Petrus eingeräumten hohen Stellung, in der Erzählung von einer prieſterlichen Wache am Grab Jeſu) ſeine urſprüngliche Verwandtſchaft mit unſrem Matthäus erkennen läßt, deßungeachtet aber daſſelbe einer ſpäteren Zeit zuweiſt. Die von Origenes und Hieronymus aufbehaltene Stelle ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου, καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ hat eine unverkennbare Analogie mit dem Verhältniß zwiſchen Jeſus und dem πνεῦμα, wie daſſelbe in unſrem Matthäus ſich darſtellt (1, 20 τὸ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου. 4, 1 ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος,

wofür Luk. 4, 1 ἐν τῷ πν.), aber ſie enthält zugleich (was auch Schneckenburger trotz ſeiner Anſicht von der Priorität des Nazaräerevangeliums anerkennt, Urſpr. S. 124. 146) bereits eine dogmatiſche Ausbildung der Chriſtologie, von der unſer Matthäus noch ferne ſteht, es handelt ſich hier nicht mehr blos um die allgemeine Gewißheit, daß der heilige Geiſt das Princip der Perſönlichkeit Jeſu geweſen ſei und Jeſus hiedurch ſich von allen andern Menſchen unterſchieden habe, ſondern es iſt hier ſchon das Verhältniß zwiſchen beiden, die Art und Weiſe, wie der Geiſt Jeſu ſich als ſeines Organes bediente, in einer an Cerinth und die übrige Gnoſis anſtreifenden Weiſe fixirt und durch die Geſchichte Jeſu durchgeführt. Daſſelbe iſt der Fall in der Stelle: **Factum est autem, quum ascendisset Dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum et dixit illi Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires et requiescerem in te; tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum**; ſtatt einer Stimme vom Himmel haben wir auch hier beſtimmt den Geiſt als das zu Jeſu ſich in ein immanentes Verhältniß ſetzende Subjekt, ſtatt einer einfachen Erklärung Jeſu zum Meſſias ein Theologumenon über ſein Verhältniß zu den Propheten und zum Geiſt ſelbſt (requies mea), welches letztere ſchon an die ebionitiſche Lehre von dem wahren, in Jeſu zum letzten Male ſich inkarnirenden und damit zur Ruhe gelangenden Propheten erinnert. In einer andern (Matth. 18, 21 f. verwandten) Stelle wird die Pflicht der Verſöhnlichkeit wiederum dogmatiſch, und zwar gleichfalls mit Bezugnahme auf die für dieſes Evangelium charakteriſtiſche Geiſteslehre, motivirt: **si peccaverit, inquit, frater tuus in verbo et satis tibi fecerit, septies in die suscipe eum. Dixit illi Simon discipulus eius: septies in die? Respondit Dominus et dixit ei: Etiam, ego dico tibi, usque septuagies septies; etenim in prophetis quoque, postquam uncti sunt spiritu sancto, inventus est sermo peccati.** Während ferner Matthäus einfach erzählt, Jeſus habe ſich von Johannes taufen laſſen, tritt im Hebräerevangelium bereits die Reflexion darauf hervor, ob es nicht ein Widerſpruch ſei, daß Jeſus, der doch keine Sündenvergebung bedurfte, dieſer Taufe ſich unterzogen habe: **Ecce, mater Domini et fratres ejus dicebant ei: Joannes baptista baptizat in remissionem peccatorum, eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem eis: Quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? Nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est,** welches Letztere entweder ſo zu verſtehen iſt,

auch die Weigerung Jeſu ſei keine ignorantia (unbewußte Verfehlung) und Jeſus mithin vollkommen ſündlos geweſen, oder ſo, vor der Geiſtesmittheilung bei der Taufe ſei Jeſus zwar ohne peccatum, aber nicht ohne die Möglichkeit einer ignorantia geweſen und deswegen habe er die Geiſtesmittheilung bedurft (vgl. die Stelle in quo libro, nämlich der praedicatio Pauli, contra omnes scripturas et de peccato proprio confitentem invenies Christum, qui solus omnino nihil deliquit, et ad accipiendum Joannis baptisma paene invitum a matre sua Maria esse compulsum, de non iter. bapt. in Cypr. opp. p. 139). Das nazaräiſche Hebräer- oder Matthäusevangelium kann alſo nicht die Vorausſetzung unſres Matthäus ſein, und ebenſowenig das ebionitiſche, von dem Epiphanius Nachricht gibt; dieſes Evangelium, allerdings unſrem Matthäus nahe verwandt, (vgl. Schneckenb. S. 122 ff.) enthielt theils willkürliche Zuſätze und Veränderungen im Geiſt des ſpätern Ebionitismus, wie ihn die klementiniſchen Homilien repräſentiren (ſo die Ausſprüche ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας etc., vgl. Matth. 9, 13 ἔλεον θέλω καὶ οὐ θυσίαν; μὴ ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα κρέας τοῦτο πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν, und die Veränderung der ἀκρίδες Matth. 3, 4 in ἐγκρὶς ἐν ἐλαίῳ), theils Kombinationen verſchieden lautender Angaben in ältern Evangelien: ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννε — — καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα· σύ με εἶ ὁ υἱός ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα (Luk. 3, 22), καὶ πάλιν· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε (einige Codd. des Lukas und Juſtin dial. c. Tr. 88), καὶ περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα (cf. Just. ib. πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ), ὃν ἰδὼν ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ Σύ τίς εἶ, κύριε; καὶ πάλιν φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτόν Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός με ὁ ἀγαπητός, ἐφ' ὃν εὐδόκησα (Matth. 3, 17). καὶ τότε ὁ Ἰωάννης παραπεσὼν αὐτῷ ἔλεγε Δέομαί σε, κύριε, σύ με βάπτισον· ὁ δὲ ἐκώλυεν αὐτῷ λέγων Ἄφες, ὅτι οὕτως ἐστι πρέπον πληρωθῆναι πάντα (vgl. Matth. 3, 14. 15.). Dieſer Darſtellung, die ſich ſo deutlich als kombinirende Verarbeitung verſchiedener Berichte zu erkennen gibt, die Priorität vor der des Matthäus zuzuerkennen (wie ſogar Hilgenfeld Evv. Juſtins S. 165 f. thut), wäre auch deswegen nicht paſſend, weil die Abſicht, die göttliche Würde Jeſu durch eine Reihe von Stimmen und Zeichen in recht äußerlich empiriſcher Weiſe zu beurkunden, hier zu klar und zugleich in einer zu ſehr ſchon ganz apokryphiſchen Manier hervortritt, als daß man dieſer Erzählung ein hohes Alter zuſchreiben

dürfte. Matth. 3, 14 wird allerdings die Superiorität Jesu über den Täufer bereits hervorgehoben und ihre Anerkennung diesem selbst in den Mund gelegt, aber in einer ganz unbestimmten Weise, welche zeigt, daß der Evangelist doch nicht geradezu zu behaupten sich getraut, Johannes habe in Jesu den Messias erkannt; der Evangelist begnügt sich vielmehr damit, Jesu nur erst ein ganz allgemeines Zeugniß seiner höhern Würde von dem letzten und höchsten Propheten des alten Bundes geben zu lassen, und ist noch nicht im Stande, dieses Zeugniß nun auch näher zu motiviren, weil er weder von dem πῦρ noch von dem φῶς μέγα etwas wußte. Von einer so allgemeinen unmotivirten und einfachen Darstellung konnte man wohl zu einer bestimmtern und zusammengesetztern fortgehen, nicht aber umgekehrt; es ist nicht abzusehen, wie ein späterer Bearbeiter dazu gekommen sein sollte, das Außerordentliche des Taufaktes, wie er hier dargestellt war, wieder zu der weit einfachern Gestalt, die er in unsern Evangelien hat, herabzustimmen, noch auf der andern Seite, wie die schon ganz mythische Darstellung des ebionitischen Evangeliums ohne Voraussetzung einfacherer, der Geschichte noch näherer Darstellungen entstehen konnte, noch weniger aber, wie Schneckenburger S. 121 den vergleichungsweise so einfachen Bericht des ersten Evangelisten von dem Bestreben ableiten wollte, die Scene noch effektvoller zu machen als im ebionitischen Evangelium. Das Letztere enthält vielmehr einen Widerspruch, welcher deutlich zeigt, daß es von der in unsrem Matthäus bereits vorliegenden Darstellung ausgeht, um sie zu steigern und zu motiviren. Die Worte ἄφες, ὅτι οὕτως κ. τ. λ. haben ja einen Sinn nur in der Darstellung des Matthäus, sofern hier Jesus durch die Weigerung des Johannes genöthigt ist, ihm einen Grund anzugeben, warum er von seinem Vorhaben, sich taufen zu lassen, nicht abstehen könne; im ebionitischen Evangelium aber stehen sie ganz sinn- und zwecklos da (was sein Verfasser selbst fühlte und daher das δικαιοσύνην wegließ, aber freilich ohne damit den Uebelstand beseitigen zu können), sie haben keinen Sinn mehr, weil sie ja das, was sie hier motiviren sollen, nämlich die Weigerung Jesu den Johannes zu taufen, unmöglich motiviren können; dieser Widerspruch kann nur dadurch entstanden sein, daß man die Ordnung des Matthäus umkehrend, die himmlischen Zeichen und Stimmen der Rede des Täufers vorangehen ließ, um im Hinblick auf jene ihm eine recht bestimmte Anerkennung Jesu in den Mund legen zu können, hiedurch aber in die Inkonvenienz ge-

rieth, die nur vor der Taufe möglichen Worte ἄφες κ. τ. λ. nach der Taufe ſetzen zu müſſen, weil dieſe wiederum dem Herabkommen des Geiſtes und den übrigen σημεῖα vorangehen mußte. Ebenſo iſt die Behauptung unrichtig, die matthäiſche Erzählung weiſe auf eine ältere zurück, in welcher die Weigerung des Täufers motivirt war; das Motiv derſelben liegt vielmehr für den Evangeliſten einfach in dem Zwecke ſeines Berichtes, mittelſt dieſer Weigerung ein Zeugniß für die Meſſianität Jeſu und eine Erklärung davon herbeizuführen, warum Jeſus, obwohl er der Höhere war, doch von Johannes ſich taufen ließ (vgl. Ewald Evv. S. 160. f.); keinenfalls aber wäre eine ſolche ältere Darſtellung im ebionitiſchen Evangelium zu ſuchen. Endlich iſt auch der Umſtand zu beachten, daß noch nicht einmal die Rekognitionen und Homilien dieſes Evangelium zu kennen ſcheinen, ſofern ſie das Auftreten Jeſu gegen den Opferkultus keineswegs durch Anführung obiger oder einer verwandten Stelle begründen (vgl. beſonders Hom. 3, 51 u. 52). Schließlich kommt daher auch Schneckenburger auf das mit dem unſrigen im Weſentlichen identiſche Reſultat, daß unſer Matthäus nicht gerade ſchon „dieſe ausgeartete Form des Hebräerevangeliums", welche in den Fragmenten bei Epiphanius und Hieronymus vorliegt, ſondern eine noch „einfachere Form" deſſelben vorausſetze (S. 171), und daß es eine nicht etwa erſt zum Gebrauch der katholiſchen Kirche, ſondern ſchon früher für (außerpaläſtinenſiſche) Judenchriſten abgefaßte Schrift ſei (S. 149). Auch Juſtin der Märtyrer weiß nichts von dem nazaräiſchen und ebionitiſchen Evangelium, indem ſeine evangeliſchen Citate von beiden, namentlich vom erſtern, abweichen, wogegen er, wie auch Hilgenfeld (die Evv. Juſtins S. 277) zugibt, Matthäus häufig berückſichtigt. Der Verfaſſer der ignatianiſchen Briefe führt zwar Smyrn. 3 einen im nazaräiſchen Hebräerevangelium enthaltenen Ausſpruch Jeſu an (λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον, vgl. Hieron. de vir. ill. c. 16), und möglicherweiſe können daher ſeine übrigen, an Matthäus erinnernden, Stellen gleichfalls aus dieſer mit unſrem Matthäus immerhin verwandten Schrift genommen ſein; allein eben jenes Citat zeigt, daß ſchon damals das Hebräerevangelium von dem des Matthäus ſehr verſchieden war, oder war es auch nicht erſterem, ſondern der doctrina Petri entnommen, in welcher Origenes dieſe Stelle fand, und auch hievon abgeſehen iſt es wegen des vollkommenen Zuſammentreffens im Ausdruck, das in den meiſten der an Matthäus er-

innernden Stellen zu bemerken ist, das Wahrscheinlichere, daß er hier unsern Matthäus gebraucht. Diese Stellen sind folgende: ad Polyc. 2 φρόνιμος γίνε ὡς ὄφις ἐν ἅπασιν καὶ ἀκέραιος ὡσεὶ περιστερά, ganz nach Matth. 10, 16; Smyrn. 1 ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ᾽ αὐτοῦ nach Matth. 3, 15; ib. 6 ὁ χωρῶν χωρείτω vgl. Matth. 19, 12; Trall. 11 φυτεία πατρός, Anspielung auf Matth. 15, 13; Eph. 19 der ἀστήρ bei der Geburt Christi, Matth. 2 (sämmtlich Matthäus eigenthümliche, bei Lukas und Markus fehlende Stellen); Eph. 17 μύρον ἔλαβεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὁ κύριος nach Matth. 26, 7 (Mark. 14, 3), anders Luk. 7, 38; Rom. 6 τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος, ἐὰν κερδήσῃ τὸν κόσμον ὅλον, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ, fast ganz = Matth. 16, 26, ganz verschieden von Luk. 9, 25. Das Hebräerevangelium wird hienach zum ersten Mal in den schon über die Mitte des zweiten Jahrhunderts herabgehenden ignatianischen Briefen, ja vielleicht noch nicht einmal in diesen citirt, das des Matthäus dagegen schon bei Justin und Barnabas (indem bei der schroff antijüdischen Tendenz des Letztern eine Bezugnahme auf Matthäus doch wahrscheinlicher ist als auf das Evangelium der Nazaräer, obwohl die von ihm citirten evangelischen Stellen auch in letzterem gestanden haben können). Das Matthäusevangelium trägt aber auch sehr viele innere Merkmale eines sehr frühen Ursprungs an sich. Es gehören hieher, was den Sachinhalt betrifft, die im Obigen nachgewiesene Beschränkung seines Gesichtskreises auf das Verhältniß des Christusglaubens zum Judenthum, indem bei ihm das Christenthum noch nicht die Weltreligion (wie bei den Judenchristen des zweiten Jahrhunderts), sondern die Erlösung Israels ist, seine genaue Bezugnahme auf die jüdischen Sekten und Lehren, welche bei Markus und Lukas schon verschwunden ist, die Beibehaltung von Aussprüchen Jesu, die in spätern Evangelienschriften wohl nur deswegen weggelassen sind, weil sie dem Bewußtsein einer spätern Zeit nicht mehr entsprechen wollten, nämlich der zu der spätern Christologie nicht mehr recht stimmenden Stelle, in welcher Jesus von seiner Demuth spricht, und des Verbotes des Schwörens, sowie die in ihm allein noch vorhandene Einfachheit, mit welcher es Person und Geschichte Jesu schildert, indem es noch nicht wie Markus und Lukas darauf ausgeht, das Außerordentliche, Mirakulöse und Uebermenschliche an ihr überall hervorzuheben, sondern auch die Wunder Jesu vorzugsweise als Beweise seiner Menschenfreundlichkeit (nicht als Erweisungen einer

ihm inwohnenden übernatürlichen „δύναμις") faßt und ihn überhaupt noch ganz als den „demüthigen", ohne allen äußern Glanz auftretenden „Menſchenſohn" darſtellt. Der Evangeliſt hat zwar bereits die Lehre von der übernatürlichen Empfängniß — denn daß die Stelle 1, 18—23 nicht erſt von dem katholiſchen Bearbeiter eingefügt iſt, ſondern von dem judenchriſtlichen Verfaſſer ſelbſt herrührt, beweist V. 21 die Deutung, die dem Namen Jeſu gegeben wird, und das σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ —; aber er zieht aus ihr im weitern Verlauf ſeiner Schrift noch keine Conſequenzen, er bezeichnet Jeſum 9, 8 geradezu als Menſch (δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις, Luk. 5, 28 und Mark 2, 13 weggelaſſen), er iſt, wie es hienach und nach der Einfachheit der Erzählung den Anſchein hat, derjenige Berichterſtatter, welcher die übernatürliche Empfängniß zuerſt in die evangeliſche Geſchichte einführt, und ebendarum ſind bei ihm noch Spuren der älteren Auffaſſung ſtehen geblieben, nach welcher Jeſus ein von Gott wegen ſeiner Reinheit und Frömmigkeit erſt durch die Geiſtesmittheilung zum χριστός erhobener ἄνθρωπος iſt. So heißt es 3, 15 vor der Geiſtesmittheilung πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην, und 12, 18 ὁ παῖς μου, mein Knecht, ὃν ᾑρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου, ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχή μου· θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν etc. (vgl. AG. 2, 36 κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ὁ θεὸς ἐποίησεν. 4, 27 τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν, ὃν ἔχρισας und die beſtimmtere Ausbildung dieſer Lehre bei der Mehrzahl der Judenchriſten ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων, — διὰ τὸ ἐννόμως καὶ τελέως πολιτεύεσθαι αὐτὸν κατηξιῶσθαι τοῦ ἐκλεγῆναι εἰς χριστὸν Just. Dial. 67); auch die Veränderung des τί με λέγεις ἀγαθόν in τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ (19, 17) hängt vielleicht mit dieſer chriſtologiſchen Anſicht zuſammen, und die Verſuchungsgeſchichte in der Form, wie ſie bei Matthäus vorliegt, indem ſie hier als Prüfung der Treue Jeſu gegen Gott erſcheint, hat ihre eigentliche Bedeutung eben nur innerhalb der Anſchauung von Jeſu als ἄνθρωπος, der ſeine Würdigkeit zum Meſſiasberuf durch die That zu bewähren hat. Der Verfaſſer wollte wohl die Lehre von der Geburt Jeſu aus dem heiligen Geiſt bei denjenigen Judenchriſten, welche dieſelbe noch nicht kannten, erſt einführen, daher er ſie noch durch eine altteſtamentliche Stelle zu beglaubigen nöthig findet, während ſie bei Lukas als etwas längſt Feſtſtehendes erſcheint; auch dieſer Umſtand ſpricht für eine frühe Zeit und erklärt zugleich, warum der Verfaſſer deßungeachtet die

für das Judenchriſtenthum ſo wichtige davidiſche Abſtammung der Familie, der Jeſus angehörte, beibehielt *) und auch ſonſt in ſeiner Darſtellung der Perſon und Geſchichte Jeſu von der ältern judenchriſtlichen Auffaſſung ſich noch ſehr wenig entfernte. Was aber die Form, die litterariſche Eigenthümlichkeit des Evangeliſten angeht, ſo iſt die noch ziemlich niedere Stufe hiſtoriſcher Kunſt, welche ſeine Schrift verräth, theils oben (S. 72. ff.), theils auch ſonſt bei den Verhandlungen über die Aechtheit des Evangeliums (von Sieffert u. A.) hinlänglich in's Licht geſetzt worden. Der Evangeliſt hat allerdings einen beſtimmten Plan, indem er neben der chronologiſchen Reihenfolge der Begebenheiten und Reden zugleich eine Anordnung des geſchichtlichen und didaktiſchen Stoffes nach ſachlichen Geſichtspunkten befolgt; allein eben dieſe Aneinanderreihung des Gleichartigen iſt ein Beweis, daß wir hier die evangeliſche Geſchichtſchreibung noch in ihren unvollkommenſten Anfängen, noch in den erſten Verſuchen, eine Einheit in das früher noch ungeordnete Material zu bringen, vor uns haben. Sie hat auch im Einzelnen Uebelſtände zur Folge, wie ſie nur in einer Periode möglich ſind, in welcher die Geſchichtſchreibung, noch ganz in den Sachinhalt vertieft, ſich mit dem Beſtreben nach überſichtlicher Gruppirung des Stoffes begnügt und noch kein Bewußtſein über die an eine geſchichtliche Kompoſition zu ſtellende Forderung einer genetiſchen, kontinuirlich fortſchreitenden Entwicklung hat; ſo z. B. die unhiſtoriſche und zum Theil (7, 12) unlogiſche Aneinanderreihung ſo vieler nicht zuſammengehöriger Ausſprüche Jeſu namentlich im zweiten Theil der Bergrede, ein Fehler, der bei den Parabeln und in den didaktiſchen Kapiteln 18. 24 und 25 wiederkehrt. In Folge dieſer vorzugsweiſe nur dem Sachinhalt zugewandten Unbekümmertheit um hiſtoriſche und logiſche Konnexität der Darſtellung nimmt es der Evangeliſt auch im Einzelnen mit Wiederholungen, unpaſſenden Einſchiebungen (12, 40 ὥσπερ γὰρ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους etc.), geſchichtlichen Unwahrſcheinlichkeiten ſehr leicht (ſo die zwei Eſel des Einzugs und der Widerſpruch, daß Jeſus dem geheilten Ausſätzigen verbietet, ſeine Heilung bekannt zu machen, obwohl dieſelbe im Beiſein großer

*) Daß die Empfängniß aus dem heiligen Geiſt für das jüdiſche Bewußtſein die Angehörigkeit Jeſu zum davidiſchen Geſchlecht nicht aufhob, ſofern er auch ſo der Sohn der dem Davididen Joſeph μνηστευθεῖσα γυνή Maria iſt, hierüber ſ. Delitzſch in Rudelb. Zeitſchr. XI. 581.

Volksmassen geschehen ist, und daß er dasselbe Verbot, das für ihn als Erfüllung von Jes. 42, 2 Werth hat, bei der 12, 15 erzählten öffentlichen Heilung einer großen Anzahl Kranker anbringt). Wie sehr sodann andrerseits das Matthäusevangelium namentlich dem des Markus gegenüber durch seine die Aussprüche Jesu noch in ihrer ganzen prägnanten Eigenthümlichkeit und Anschaulichkeit wiedergebende Ursprünglichkeit sich als eine ältere, noch nicht durch das Stadium verständiger Reflexion hindurchgegangene Schrift beurkundet, davon wird später, wenn wir das Markusevangelium betrachten, noch besonders die Rede sein. Die älteste Geschichtform ist immer die objektive, die noch in die Sache vertieft ist; das Interesse an der Sache ist es, was die Geschichtschreibung zuerst hervorruft und dessen Befriedigung zunächst ihr einziges Bestreben ist; erst wenn diese objektive Geschichtschreibung fertig und vollendet dem Geiste gegenüber steht, erwacht die Reflexion auf die Forderungen, welche das denkende Bewußtsein an die Form einer geschichtlichen Darstellung macht, die Reflexion auf die Forderungen der Vollständigkeit, der genetischen Anordnung (Luk. 1, 3), der innern Uebereinstimmung alles Erzählten unter sich, der Beseitigung alles den logischen Gesetzen widerstreitenden Mangels an Zusammenhang und Zusammengehörigkeit des Einzelnen; zuerst Sammlung des Stoffes (ἀπομνημονεύματα), dann Geschichte, zuerst Logographie, dann Historiographie, zuerst die noch in der Sache lebende Objektivität, dann erst die das Gegebene nach logischen Gesetzen verarbeitende verständige Subjektivität. — Schwieriger ist es, die Zeit der letzten (katholischen) Bearbeitung zu bestimmen, da der Urheber derselben sein Original, wie dieß die stehengebliebenen judaistischen Bestandtheile zeigen, ganz unverändert gelassen und von seinem Eigenen nur sehr Weniges hinzugethan hat. Der Bericht des Papias läßt uns im Ungewissen, ob zu seiner Zeit unser Matthäus schon vorhanden war; aber bei Justin ist es wahrscheinlich, daß er den Schluß 28, 19 schon in seinem Matthäus las (vgl. apol. 1, 39 ὡς ἀπεστάλησαν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ διδάξαι πάντας τὸν τοῦ θεοῦ λόγον). Es liegt in der Natur der Sache, daß ein katholischer Bearbeiter an ein dem Judenchristenthum so große Concessionen machendes Original nur in einer Zeit sich so genau halten konnte, in welcher dieses noch den Grundstamm der Kirche bildete und die Heidenchristen noch als προσήλυτοι des λαὸς θεοῦ galten, also nur im ersten Jahrhundert und namentlich z. B. noch vor dem Brief

des Barnabas, der eben dieſe Anſprüche des Judenchriſtenthums beſtreitet. Aus Papias könnte man zwar ſchließen, es habe zu ſeiner Zeit nicht nur keine allgemein angenommene, ſondern noch gar nicht einmal irgend eine befriedigende und brauchbare griechiſche Bearbeitung der matthäiſchen Redenſammlung gegeben (ὡς ἠδύνατο ἕκαστος); allein wenn auch das Erſte richtig iſt, ſo doch nicht das Zweite. Die angeführten Worte des Papias drücken vielmehr nur ein ſubjektives Urtheil aus, daß es keine ganz befriedigende Ueberſetzung gebe, ein Urtheil, das (vgl. Jahrb. 1851. S. 168. ff.) mit der in dogmatiſchen Gründen wurzelnden Abneigung des Papias gegen ſchriftliche Evangelien zuſammenhängt und daher nichts dagegen beweiſen kann, daß unſer Matthäus ſchon damals vielfach verbreitet und anerkannt war. Wir werden am ſicherſten gehen, wenn wir unſere Bearbeitung und die mit ihr beginnende allgemeinere Verbreitung des Evangeliums nicht früher als den erſten klementiniſchen Brief, der es noch nicht kennt, dagegen um ein Gutes früher als den Brief des Barnabas ſetzen, alſo um die Jahre 90—100. Zur Zeit des Papias war das matthäiſche Original durch griechiſche Bearbeitungen ſchon ſo ſehr verdrängt, daß dieſer Schriftſteller, weil er letztern nicht recht traute, nur auf dem Wege der mündlichen Ueberlieferung zur Gewißheit darüber, τί Ματθαῖος λέγει, gelangen zu können hoffte; auch dieß ſetzt voraus, daß das griechiſche Evangelium ſchon längere Zeit vor Papias im Umlauf war, und desgleichen werden wir ſpäter ſehen, daß der unſern Matthäus vorausſetzende Lukas nicht gar zu weit unter die Zerſtörung Jeruſalems herabgeſetzt werden darf und auch aus dieſem Grunde das Ende des erſten Jahrhunderts als die Zeit betrachtet werden muß, in welcher unſre Schrift ſchon eine weite Verbreitung gewonnen hatte.

II. Das Lukasevangelium.

1. Der ſchriftſtelleriſche Zweck des dritten Evangeliſten. Während die übrigen Evangeliſten uns keine ausdrücklichen Angaben über die Motive, welche ſie bei der Kompoſition ihrer Schriften leiteten, hinterlaſſen haben, kommt das dritte Evangelium den Unterſuchungen hierüber dadurch zu Hülfe, daß ſein Verfaſſer in dem Prooemium Kap. 1, V. 1—4 ſelbſt die Geſichtspunkte angibt, von welchen er bei ſeiner Darſtellung der evangeliſchen Geſchichte ausgegangen iſt. Er ſagt, da bereits Viele es verſucht haben, eine Erzählung aufzuſetzen über die in der chriſtlichen Welt vollbrachten Thatſachen, und zwar gemäß den Ueberlieferungen Derer, welche von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes waren, ſo habe auch er beſchloſſen, nachdem er Allem von vorn herein genau nachgegangen, es für den Theophilus der Reihe nach zu ſchreiben, damit er über die Lehren, in welchen er Unterricht empfangen, das Zuverläßige oder das Wahre erfahre, auf das er ſich verlaſſen könne *). Auf den erſten Anblick ſcheinen nun freilich

*) Die Erklärung von Wilcke, De Wette u. A., wornach dieſer letzte Satz gleichbedeutend wäre mit ἵνα ἐπιγνῶς, ὅτι οἱ λόγοι, περὶ ὧν κατηχήθης, εἰσὶν ἀσφαλεῖς, iſt ſowohl in ſachlicher als in ſprachlicher Beziehung unzuläßig. In erſterer, weil Lukas in dieſem Fall beſtimmter hätte hervorheben müſſen, daß er nach vollkommen zuverläßigen Quellen gearbeitet habe, in letzterer, weil die Konſtruktion οἱ λόγοι, περὶ ὧν κατηχήθης = Lehren, in denen du unterrichtet wurdeſt, ſowohl mit dem ſonſtigen griechiſchen als insbeſondere mit dem neuteſtamentlichen Sprachgebrauch unverträglich iſt. κατηχεῖσθαι wird wie διδάσκεσθαι immer mit dem Akkuſativ des Gegenſtandes, der den Inhalt des Unterrichts bildet, konſtruirt. Vgl. A.G. 18, 25 κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου, Gal. 6, 6 ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον. Const. ap. 3, 5. 7, 29. 8, 6. Athanas. epist. hortat. t. 1. p. 963. ed. Par. τοῖς βαλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον. περὶ ſteht bei κατηχεῖσθαι, wenn nicht der Inhalt der Belehrung ſelbſt, ſondern ein Objekt, in Betreff deſſen die Belehrung erfolgt, auf welches ſie Bezug hat, angegeben wird. Beide Konſtruktionen finden ſich vereinigt A.G. 21, 24 ὅτι ὧν κατήχηνται περὶ σοῦ οὐδέν ἐστιν (= οὐδὲν τούτων ἅ), vgl. V. 21 κατηχήθησαν δὲ περὶ σοῦ, ὅτι ἀποστασίαν διδάσκεις etc. Die richtige

die in dieſen Verſen angegebenen Motive nicht recht zu einander zu paſſen; denn wenn die ſchon vorhandenen Darſtellungen aus der Ueberlieferung der Augenzeugen gefloſſen waren, ſo mußten ſie, wenn auch nicht gerade vollſtändig (πᾶσι), genau (ἀκριβῶς) und chronologiſch geordnet (καθεξῆς), doch zum Mindeſten zuverläßig ſein, ſo daß der Verfaſſer dem Theophilus eine zuverläßige Erzählung nicht erſt in die Hände zu geben brauchte, Vollſtändigkeit, Genauigkeit und Ordnung konnte er an ihnen vermiſſen, nicht aber Zuverläßigkeit. Allein der Umſtand, daß den frühern Darſtellern authentiſche Ueberlieferungen der Augenzeugen zu Gebote ſtanden, ſchließt ja die Möglichkeit nicht aus, daß ihren Bearbeitungen derſelben an vielen Punkten die ἀσφάλεια entweder wirklich oder doch im Urtheil unſres Evangeliſten abging; dieſer ſelbſt war hievon jedenfalls überzeugt, da er ſonſt ſeine Schrift nicht als diejenige bezeichnet haben würde, welche dem Theophilus die ἀσφάλεια in Betreff der evangeliſchen Geſchichte und Lehre bekannt machen werde, er geſteht ſeinen Vorgängern zu, daß ſie ſich im Ganzen an die Ueberlieferung der Apoſtel gehalten haben, aber er iſt der Anſicht, daß nicht Alles in ihren Darſtellungen dieſer Ueberlieferung zuverläßig ſei, er glaubt ihnen gegenüber kritiſch, berichtigend zu Werke gehen zu müſſen, obwohl er dieſes Urtheil mehr blos andeutet, als geradezu ausſpricht. Zu dieſem Streben nach Wahrheit und Zuverläßigkeit kommen nun aber nach V. 3 auch die Geſichtspunkte der den ganzen Inhalt der heiligen Geſchichte erſchöpfenden Vollſtändigkeit, der die verſchiedenen Partien der Erzählung mit allem dazu gehörigen Detail wiedergebenden Genauigkeit und der von einem Punkte zum andern kontinuirlich fortſchreitenden, die Begebenheiten in der rechten Folge an einander reihenden chronologiſchen Erzählungsweiſe. Auch hier läßt uns die ausdrückliche Hervorhebung dieſer Geſichtspunkte vermuthen, daß der Verfaſſer bei ſeinen Vorgängern Manches in dieſen Beziehungen vermißte, daß er, wie in Bezug auf den Inhalt, ſo auch auf die Form ihrer Darſtellungen mit ihnen nicht überall zufrieden war. Nach all' Dem haben wir in dem dritten Evangeliſten einen kritiſchen Geſchichtſchreiber vor uns, welcher darauf ausging, an die

---

Ueberſetzung hat auch Ewald Jahrb. II. 183; nur heißt ἀσφάλεια nicht Gewißheit, ſondern Irrthumsfreiheit, Zuverläßigkeit, Wahrheit und ſteht hier für τὸ ἀσφαλές, wie ἡ ἀλήθεια für τὸ ἀληθές (Mark. 5, 33). Ebenſo Credner S. 146.

Stelle der ihn nicht befriedigenden zahlreichen ältern Darstellungen etwas Besseres zu setzen, einen Geschichtschreiber, der bereits auf eine frühere Periode der evangelischen Litteratur zurückblickt und sich zu dem Unternehmen aufgefordert fühlt, eine den Gesetzen der Historiographie mehr entsprechende Bearbeitung der apostolischen Ueberlieferungen zu geben, als dieß bisher geschehen war. Darüber jedoch, was ihn zu einer diese frühern Darstellungen vervollständigenden und berichtigenden Bearbeitung in den Stand gesetzt habe, d. h. über die Quellen und Hülfsmittel, die ihm zu Gebote standen, gibt er keinen Aufschluß; man ersieht aus seinen Worten nicht, ob er die apostolische Ueberlieferung in selbstständiger Weise oder nur aus den Schriften der πολλοί kannte und somit darauf beschränkt war, durch umfassende Benützung und kritische Vergleichung dieser schriftlichen Vorarbeiten seinen Zweck zu erreichen; man kann indeß immerhin aus den Worten καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν schließen, daß der Verfasser sich selbst so gut als den πολλοί eine unmittelbare, nicht erst durch Schriften vermittelte Kenntniß der apostolischen Ueberlieferung zuschreiben will und von derselben, wenn auch nicht ausschließlich, so doch neben den Schriften seiner Vorgänger, denen er ja gleichfalls eine wenigstens relative Glaubwürdigkeit zugesteht, Gebrauch gemacht hat. Nach dem Proömium scheint mithin der Verfasser sowohl schriftliche als mündliche Quellen benützt zu haben, er ist ein Geschichtschreiber, der Litteratur und Tradition zu vereinigen und auf diesem Wege ein nach allen Seiten vollkommenes, ebenso vollständiges als getreues Bild der evangelischen (und apostolischen) Geschichte zu geben beabsichtigt. — Es versteht sich, daß eine Untersuchung über die Tendenz, die Komposition und die Quellen dieses Evangeliums ohne Rücksicht auf die Aussagen seines eigenen Verfassers hierüber nicht mit Sicherheit geführt werden kann; wir haben daher dieselben vorangestellt und werden sie bei der nähern Betrachtung des Evangeliums stets als leitende Gesichtspunkte im Auge behalten; gerade bei diesem Evangelium, über dessen Komposition noch immer die verschiedenartigsten Hypothesen neben einander stehen, ist es nothwendig, vor Allem von ihm selbst auszugehen und die Andeutungen, die es selbst gibt, zur festen Grundlage seiner Untersuchung zu machen. Dasjenige, um was es uns bei derselben hauptsächlich zu thun sein muß, ist jedoch nicht, wie bei Matthäus und Markus, die doktrinelle Tendenz des Evangelisten, die schon von Andern in der Hauptsache hinlänglich in's Licht gesetzt ist; wir werden

vielmehr unſre Aufmerkſamkeit hauptſächlich der Frage zuzuwenden haben, welche Quellen der Evangeliſt benützt und in welcher Art und Weiſe er aus ihnen das Ganze ſeiner Kompoſition gebildet hat.

II. Das Verhältniß des Lukas zu ſeinen Vorgängern (beſonders zu Matthäus). Um zur Erkenntniß der dem Lukas vorliegenden Quellen zu gelangen, ſtehen uns drei Wege offen; einmal die Betrachtung der Tendenz und Anlage des Evangeliums im Allgemeinen, ſofern uns dieſe möglicherweiſe auf ein antithetiſches Verhältniß des Verfaſſers zu andern Darſtellungen und damit auf ſeine Bekanntſchaft mit ſolchen zurückſchließen läßt, ſodann die Vergleichung einzelner Partien des Ganzen mit den entſprechenden Abſchnitten und Stellen anderer Evangelien, ſofern eine ſolche Vergleichung vielleicht auf eine Abhängigkeit des Lukas von dieſen ihm zur Seite ſtehenden Schriftſtellern führen kann, und endlich eine vergleichende Analyſe der einzelnen Theile des Evangeliums ſelbſt, die zu erkennen ſucht, ob in ihm urſprünglich verſchiedene, erſt von dem Verfaſſer zu Einem Ganzen verarbeitete Beſtandtheile enthalten ſeien. Es bedarf keiner nähern Nachweiſung, daß nur eine alle dieſe Geſichtspunkte vereinigende Unterſuchung zu einem einigermaßen ſicheren Ergebniſſe über die Entſtehung des Evangeliums führen kann; denn nur, wenn man von verſchiedenen Seiten her auf Ein und daſſelbe Reſultat geführt wird, hat man eine Probe für die Richtigkeit der Hypotheſen, zu denen man auf dem einen oder andern der angegebenen Wege gelangt. Wir fragen alſo zuerſt, von welcher Art wohl diejenigen ältern Evangelienſchriften geweſen ſeien, zu welchen ſich das Proömium und die Anlage des Evangeliums ſelbſt in einem wie ſchon bemerkt nicht zu verkennenden Gegenſatze befindet. Wenn wir hier zunächſt von der ἀσφάλεια, von der Wahrheit und Richtigkeit der Erzählung, ausgehen, die Lukas bei ſeinen Vorgängern mehr oder weniger vermißte, ſo kann er damit in der Hauptſache nichts Anderes gemeint haben, als daß bei ihnen Dasjenige nicht zu finden war, was bei ihm von Anfang bis zu Ende als Hauptgeſichtspunkt ſeiner Darſtellung hervortritt, nämlich die Auffaſſung der evangeliſchen Geſchichte vom Standpunkt des Paulinismus aus. Andere Geſichtspunkte, die ſich in der Darſtellung des Lukas geltend machen, wie das Streben bei den einzelnen Reden und Ausſprüchen Jeſu überall Zeit, Situation und Veranlaſſung mit Beſtimmtheit anzugeben, gehören nicht zur ἀσφάλεια, ſondern zur ἀκρίβεια, zum γράψαι καθεξῆς, ſie ſind mehr

formeller als materieller Natur; die ἀσφάλεια hat es mit dem Wesentlichen des Inhaltes zu thun, nicht aber mit solchen untergeordneten geschichtlichen Nebenbeziehungen, und was den Inhalt betrifft, so besteht ja nach dieser Seite die Differenz des dritten Evangeliums von allen andern kanonischen und nichtkanonischen Evangelien (das marcionitische und vielleicht einige andere gnostische Evangelien ausgenommen) eben in dieser seiner überall hervortretenden paulinisch-universalistischen Tendenz, während er sonst nur wenig von ihnen abweicht. Der Verfasser hatte also unter seinen πολλοὶ namentlich antipaulinische oder doch einseitig judaistische Darsteller der evangelischen Geschichte vorgefunden, denen er entgegentreten zu müssen glaubte, und zwar waren die Schriften dieser Darsteller wenigstens der Mehrzahl nach nicht etwa blos kleinere Erzählungen einzelner Partien des Lebens Jesu, sondern umfaßten das Ganze der πεπληροφορημένα πράγματα, sie waren nicht einzelne kleinere Aufsätze oder Diegesen, wie man es genannt hat, sondern gaben eine διήγησις der gesammten heiligen Geschichte, sie waren mit Einem Worte Evangelien, wie das des Lukas selbst. Ebensowenig hatte der Verfasser etwa blos werthlose apokryphische oder häretische Produkte vor sich, sondern Evangelien, die wirklich den Anspruch machten und machen konnten, aus der Ueberlieferung der ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται und ὑπηρέται τοῦ λόγου geflossen zu sein, also Evangelien, die sich namentlich auf die Auktorität der Urapostel selbst (ἀπ' ἀρχῆς vgl. A.G. 1, 21) stützten, und denen auch Lukas diese Eigenschaft keineswegs abzusprechen gemeint war. Von solchen Evangelien kennen wir aber (vom vierten abgesehen) nur das des Matthäus in seinen verschiedenen kirchlichen, nazaräischen, ebionitischen Formen und etwa auch das Petrusevangelium (das des Markus gehört hieher nicht, da es obwohl nicht paulinisch doch auch nicht judaistisch war und daher ihm die ἀσφάλεια von Lukas nicht abgesprochen werden konnte), und auch unter diesen kann nur unser Matthäus dasjenige gewesen sein, welches er V. 1 und 2 zunächst vor Augen hatte, da er, wenn er unter den ältern Schriften blos oder doch vorzugsweise nazaräische und ebionitische Evangelien verstand, denselben schwerlich das Prädikat einer im Ganzen richtigen Darstellung der apostolischen Ueberlieferung beigelegt hätte. Zu den Quellen, die Lukas bekannt waren, gehörte folglich Matthäus und neben ihm das eine oder andere judenchristliche Evangelium. Auf dasselbe Resultat kommen wir, wenn wir von den weitern Gesichtspunkten der

Vollständigkeit, Genauigkeit und geordneten Reihenfolge der Erzählung ausgehen. In Bezug auf erstere läßt ja gerade das Matthäusevangelium, sowohl das kanonische, als insbesondere das ebionitische und cerinthische (vgl. Epiph. haer. 28, 6. 30, 13) sehr Vieles vermissen und mußte namentlich unsern Verfasser, dem eine so bedeutende, Matthäus gänzlich fehlende Masse von Material zu Gebote stand, sehr Vieles vermissen lassen, wogegen z. B. das nazaräische Evangelium (vgl. S. 123) und wahrscheinlich auch das in den klementinischen Homilien benützte, schon ausführlicher und inhaltsreicher waren. Dasselbe ist der Fall mit der ἀκρίβεια und der chronologisch genetischen Darstellung. Das Matthäusevangelium ist gerade dasjenige, welches so viele Fakta (z. B. die Wunderthaten) nur kurz und summarisch erzählt, so viele Reden und Aussprüche Jesu der Sachordnung zu lieb wider die geschichtliche Reihenfolge und darum auch ohne richtige Angabe der Situationen und Veranlassungen, bei welchen sie gesprochen wurden, an einander reiht und durch diesen Uebelstand mehr als irgend ein anderes das Bedürfniß nach einer genauern und richtiger geordneten Darstellung erwecken mußte, daher z. B. schon das Nazaräerevangelium die größern Redeganzen aufzulösen und die einzelnen Aussprüche Jesu besser anzuordnen und zu motiviren suchte; das Matthäusevangelium gibt weder Notizen und Erläuterungen noch gerade bei den Hauptpunkten der Geschichte chronologische Bestimmungen, die für nichtjüdische Leser genügend wären; es erzählt nicht genetisch und kontinuirlich, indem es z. B. Johannes den Täufer ganz abrupt ohne alle nähere Schilderung seiner Persönlichkeit in die Geschichte einführt und ebenso später die Erwählung der Apostel nirgends darstellt, sondern dieselbe Kap. 5, V. 1 und Kap. 10 als schon geschehen voraussetzt. In allen diesen Beziehungen bildet das Lukasevangelium den entschiedensten, ausdrücklichsten Gegensatz zu Matthäus, es erstrebt namentlich in der Vorgeschichte möglichste Vollständigkeit und Reichhaltigkeit, es gibt sehr specielle chronologische Notizen über das Auftreten Johannes des Täufers und Jesu selbst, es schildert die einzelnen Fakta meist viel genauer und anschaulicher als Matthäus, es enthält manche geographische Erläuterungen, die Matthäus nicht hat (4, 31. 8, 26. 9, 10), es erzählt in genetisch kontinuirlicher Reihenfolge, läßt überall die Begebenheiten in aller Klarheit und Vollständigkeit vor dem Auge des Lesers entstehen, beschreibt genau die Personen, die in der Geschichte Jesu auftreten (Johannes), und die Art, wie sie in dieselbe

eingeführt wurden (Petrus), es ſtellt der an die Jünger gehaltenen Eröffnungsrede die Auswahl dieſer Jünger voran, es ſucht überall Zeit, Ort und Gelegenheit der einzelnen Reden Jeſu anzugeben, es vermeidet möglichſt alle unbeſtimmten und allgemeinen Angaben über die Wunder- und Lehrthätigkeit Jeſu, deren Matthäus ſo viele hat, und berichtet faſt immer nur einzelne, detaillirte Handlungen und Lehren Jeſu. Namentlich aber nimmt es — und hierin liegt die Haupturſache ſeiner der einfachen und überſichtlichen Anordnung des Matthäus ſo ganz entgegengeſetzten Kompoſition — überall darauf Bedacht, jede einzelne Seite der Lehre Jeſu für ſich in beſtimmter Individualiſirung hervortreten zu laſſen; es trennt und iſolirt die Reden, die bei Matthäus um der Inhaltsverwandtſchaft willen zuſammenſtehen; es ſcheidet die Reden, ſobald neben der Verwandtſchaft irgend eine Verſchiedenheit des Inhalts zwiſchen ihnen ſtattfindet, auch örtlich und zeitlich, ſo daß jedes Stück von eigenthümlichem Inhalt auch geſondert und ſelbſtſtändig daſteht, wo nicht etwa die Ueberlieferung ſie unauflöslich mit einander verbunden hatte (4, 38. 40. 5, 27. 29. 7, 1. 8, 40. 9, 10) — daher die Trennung ſo mancher Stücke, die Matthäus unmittelbar an einander fügt, durch allgemeinere, einen längern Zwiſchenraum andeutende Zeitbeſtimmungen 5, 12. 17. 6, 6. 20, 1. 13, 10. 14, 1. 25 und die vielen Einſchnitte in den größern didaktiſchen Abſchnitten (ἔλεγεν δέ, εἶπεν δέ und dgl. 5, 36. 6, 39. 10, 22. 9, 23. 11, 5. 12, 1. 22. 41. 54 und ſo fort bis Kap. 18, ferner 21, 10. 29) —. Ebenſo ſtellt es jedes einzelne Hauptmoment der Lehre in mehrfachen, es von verſchiedenen Seiten her beleuchtenden Ausführungen dar, ſeien es nun Gleichniſſe oder direkte Expoſitionen des Sachgehalts, es gibt zu allen Hauptpunkten der Lehre immer auch ein oder mehrere zur Bekräftigung und lebendigen Veranſchaulichung dienende Fakta (ſo die vielen Sabbathheilungen, die Salbung 7, 36. ff., Maria und Martha vgl. 12, 31; die arme Wittwe vgl. 11, 41; Zachäus vgl. 18, 27), und erzählt von jeder Klaſſe der bedeutendſten wunderbaren oder ſonſtigen Handlungen Jeſu ſo viele einzelne Beiſpiele als nur immer nöthig iſt, um von den verſchiedenen Seiten ſeiner Wirkſamkeit eine beſtimmte und charakteriſtiſche Anſchauung zu geben. Dieſe ἀκρίβεια, dieſes Intereſſe für das Einzelne der Lehre und Thätigkeit Jeſu, auf welchem die eigenthümliche Anlage unſres Evangeliums beruht, wodurch konnte es in einem ſo hohen Grade, wie es hier auftritt, angeregt worden ſein, als eben durch ein Evangelium, wie

das des Matthäus, in welchem das Einzelne, statt für sich isolirt und markirt hervorzutreten, vielmehr überall dem Ganzen untergeordnet, überall zu größern Gruppen von Fakta und Reden zusammengefügt, und so überall der Widerspruch zwischen Form und Inhalt vorhanden ist, daß die erstere Dasjenige vereinigt und verschmilzt, was dem Inhalte nach gesondert und aus einander gehalten sein sollte? Diese bei Lukas oft bis zum Extrem fragmentarischer Zerstücklung der Reden Jesu fortgehende Isolirung des Einzelnen, wie konnte sie einem mit den Gesetzen historischer Darstellung sonst wohl bekannten Schriftsteller als das Wahre und Richtige erscheinen, wenn sie nicht eben durch das andere Extrem, durch die polemische Rücksicht auf eine schon vorliegende, einseitig überall auf größere Ganze ausgehende Darstellung hervorgerufen wurde? Auch hier also sehen wir uns, da die spätern judenchristlichen Evangelien in dieser Beziehung schon anders als das des Matthäus gestaltet waren, auf Letztern als auf die nächste Voraussetzung des Lukasevangeliums verwiesen, ohne welche die Genesis desselben gar nicht begriffen werden kann. Wie der Presbyter des Papias an seinem Markus Ursprünglichkeit, Vollständigkeit und Ordnung vermißte, so Lukas an Matthäus; je allgemeiner die Verbreitung des Letztern und je größer sein Ansehen war, desto mehr mußte sich ein Späterer, der weder in materieller noch in formeller Beziehung sich mit ihm begnügen konnte, aufgefordert finden, ihm mit allem Aufwand von Mitteln (1, 3) ein anderes Evangelium gegenüberzustellen, das alle jene Anforderungen besser befriedigte; nur wenn es sich einer so bedeutenden Schrift wie der des Matthäus gegenüber um die Durchführung einer andern Auffassung der evangelischen Geschichte handelte, war es möglich, daß eine zu Matthäus nach allen Seiten den bestimmtesten Gegensatz bildende Schrift wie die unsrige entstand und eben in denjenigen Partien, an welchen dieser Gegensatz hervortritt, von ihrem Verfasser mit so großer Sorgfalt und Reichhaltigkeit bearbeitet wurde, wie dieß im Lukasevangelium der Fall ist. Neben Matthäus mag Lukas allerdings auch den ältern Markus im Auge gehabt haben, wenn er an seinen Vorgängern Vollständigkeit und Ordnung vermißte; aber der Gegensatz gegen diese weniger bedeutende Schrift reicht nicht hin, um die Eigenthümlichkeit der Anlage des Lukas zu erklären, und wir müssen daher annehmen, daß unser Matthäus dasjenige Evangelium sei, auf welches das Proömium vorzugsweise zu beziehen ist.

III. Nähere Unterſuchung der Reden- und Geſchichtsdarſtellung des Lukas beſonders in ihrem Verhältniſſe zu Matthäus. Wie die Geneſis des dritten Evangeliums nur durch eine antithetiſche Rückſicht ſeines Verfaſſers auf das des Matthäus begreiflich iſt, ſo zeigt eine Vergleichung beider Evangelien, daß Lukas Matthäus gegenüber ein ſekundärer Schriftſteller iſt, der dieſen ſeinen Vorgänger als Quelle für ſeine eigene Darſtellung benützen konnte und beſonders in den Reden wirklich benützt hat, obwohl er zur unmittelbaren Grundlage ſeiner Geſchichtsdarſtellung nicht Matthäus, ſondern andere, ſpäter näher zu beſtimmende Quellen wählte. Je unabhängiger und ſelbſtſtändiger er im Ganzen Matthäus gegenüber iſt, je mehr er in materieller und formeller Beziehung von ihm abweicht und ſowohl in ſeinem ganzen Plane als in ſehr vielen Einzelheiten ganz divergirenden Ueberlieferungen folgt, deſto weniger kann die trotzdem ſehr häufige wörtliche oder doch ſehr enge Verwandtſchaft zwiſchen Beiden anders als aus einer direkten Berückſichtigung des Matthäus von Seiten des Lukas erklärt werden (nicht aber umgekehrt, ſofern ſich die lukaniſche Darſtellung der matthäiſchen gegenüber durchſchnittlich als eine ſekundäre charakteriſirt); und zwar iſt dieß namentlich da der Fall, wo nur die Anordnung, nicht aber der Stoff und die Form des Dargeſtellten verſchieden ſind, ſondern vollkommen oder nur mit Ausnahme kleinerer Abweichungen übereinſtimmen, die ſich aus innern Gründen oder aus dem Intereſſe des Schriftſtellers für Deutlichkeit und Präciſion des Ausdrucks erklären; eine ſolche materielle und formelle Uebereinſtimmung bei bloßem Unterſchiede der Stellung und Ordnung wird unbegreiflich, wenn man ganz und gar keine Benützung des Matthäus zulaſſen will, da in dieſem Falle auch eine mehr oder weniger bedeutende Verſchiedenheit des Inhalts und der Darſtellung als das Wahrſcheinlichere zu präſumiren wäre. Aus einer Benützung der (hebräiſchen) Redenſammlung des Matthäus kann das vollkommene Zuſammentreffen beider Evangeliſten in den hieher gehörigen Stellen nicht erklärt werden, da unter dieſer Vorausſetzung die beiderſeitige Gleichheit des (griechiſchen) Ausdrucks unbegreiflich wäre; blos die nahe Verwandtſchaft der kleinern Reden des Matthäus mit (dem ältern) Markus macht es hie und da zweifelhaft, ob Lukas den Erſtern oder den Letztern benützt habe. Auf der andern Seite iſt aber auch die Anſicht nicht richtig, daß Matthäus in den ihm und Lukas gemeinſamen Partien die einzige

Quelle des Lukas gewesen sei; denn es finden sich in einem großen Theile derselben auch sehr zahlreiche Abweichungen, die sich nicht auf schriftstellerische oder dogmatische Motive des dritten Evangelisten zurückführen lassen, sondern eigene, zwischen ihm und Matthäus in der Mitte stehende Quellen voraussetzen (in welchen jedoch Matthäus zum Theil bereits benützt war). Ewald gibt eine Benützung des Matthäus durch Lukas nicht zu, Baur macht Ersterm zur Hauptquelle des Letztern; aber weder die eine noch die andere dieser einander gegenüberstehenden Ansichten läßt sich durchführen, wenn das beiderseitige Verhältniß dieser Evangelien eine befriedigende Erklärung erhalten soll. Wir unterwerfen nun, um die angegebenen Punkte, die Posteriorität des Lukas, die Benützung eigener von Matthäus verschiedener Quellen und die deßungeachtet stattfindende Berücksichtigung des Matthäus, nachzuweisen, zuerst die Reden und sodann die Geschichtserzählung des Evangeliums einer Untersuchung, in welcher wir zugleich, um für die Erforschung jener Quellen festen Boden zu gewinnen, die von dem Schriftsteller selbst, von seiner doktrinellen und litterarischen Tendenz herrührenden Elemente von dem ihm überlieferten Rede- und Erzählungsstoff auszuscheiden haben.

1. Die Reden des Evangeliums. Wenn irgendwo, so folgt Lukas bei seinem Bericht über Johannes den Täufer einer eigenen Quelle, deren Ausführlichkeit in Vergleich mit der kurzen Darstellung des Matthäus sowohl aus Kap. 1 als aus den speciellen Ermahnungen an die verschiedenen Volksklassen (3, 10—14), aus der Stelle 3, 18 *πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἕτερα παρακαλῶν εὐηγγελίζετο τὸν λαόν* und aus der Angabe 3, 15 hervorgeht, das Volk habe in ihm den Messias vermuthet. Deßungeachtet aber stimmen die Strafreden V. 7—9 und die Reden über den kommenden Messias V. 16. 17 ganz wörtlich mit Matthäus; blos V. 8 hat Lukas *μὴ ἄρξησθε λέγειν* statt *δόξητε*, vielleicht weil ihm jenes (vgl. 4, 21. 13, 26. A.G. 1, 1) einfacher und deutlicher erschien, und V. 16 *ἔρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου* statt *ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μού ἐστιν*, eine Veränderung, die jedenfalls schon durch die Rücksicht auf die eben vorher angegebene Meinung des Volkes, als sei schon in Johannes selbst der Messias bereits gekommen, geboten war, und in demselben Verse *λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ* statt *τὰ ὑποδήματα βαστάσαι*, eine Abweichung, die den rein individuellen Grund haben kann, daß

Lukas das erſtere Bild als das ſprechendere, die demüthige Unterordnung konkreter darſtellende vorzog. Dieſe völlige Uebereinſtimmung mit Matthäus iſt namentlich deswegen auffallend, weil weder die Ankündigung der unmittelbaren Nähe des Weltgerichts (ἤδη δὲ καὶ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ῥίζαν τῶν δένδρων κεῖται κ. τ. λ. V. 9) noch das altteſtamentlich ſtrenge Bild des Meſſias V. 17 (οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ κ. τ. λ.) zu der ſonſtigen dogmatiſchen Tendenz des Evangeliſten und insbeſondere weder zu dem εὐηγγελίζετο V. 18 noch zu den 1, 16. ff. 68. ff. an die Geburt des Täufers angeknüpften frohen und heitern meſſianiſchen Hoffnungen paßt, während Beides bei Matthäus ganz an ſeinem Orte iſt. Dieſe auffallende Erſcheinung läßt kaum eine andere Erklärung zu, als die, daß Lukas, obwohl ihm ſeine eigene Quelle einen reichern Stoff und einen weniger herben und ſtrengen Charakter des Täufers darbot (daher er z. B. die Stelle Matth. 3, 4 über die Nahrung und Kleidung deſſelben wegließ), doch auch die Reden, die ihm Matthäus in den Mund legt, beibehielt, theils der vollſtändigen Charakteriſtik zu lieb, theils weil ſie zu der antijüdiſchen Tendenz ſeines ganzen Evangeliums (V. 7 ἔλεγεν οὖν τοῖς – ὄχλοις) vollkommen paßten, eine Erklärung, die ſpäter in dem Umſtande ihre Beſtätigung finden wird, daß die Quelle, die Lukas hier neben Matthäus benützte, den Täufer in einem poſitivern, freundlichern Verhältniß zum jüdiſchen Volk erſcheinen ließ, als ſeine eigene, aus ihr und Matthäus kompilirte Darſtellung; jene Quelle benützte er um der Vollſtändigkeit willen (ἄνωθεν πᾶσιν παρακολουθῶν), modificirte ſie aber durch Aufnahme der matthäiſchen Redeſtücke in antijüdiſchem Sinne. In ähnlicher Weiſe verhält es ſich Kap. 7, 18—35 mit der Botſchaft des Täufers (vgl. Schleiermacher Lukas S. 106. f.). Die Erzählung der Abſendung der Jünger deſſelben und ihrer Ankunft bei Jeſu V. 18—21 iſt nicht ſo kurz wie die des Matthäus, aber der Sache nach doch nichts Anderes, als eine weitere Ausmalung der ſummariſchen Darſtellung des Letzteren, eine Erweiterung, wie ſie durch das Beſtreben des Verfaſſers zwiſchen dem Hiſtoriſchen und Didaktiſchen ein ſymmetriſches Gleichgewicht herzuſtellen, von ſelbſt gegeben war; auch die Reden Jeſu V. 22—28 und 31—35 ſind faſt überall auf's Wort dieſelben mit denen bei Matthäus; die einzigen nennenswerthen Abweichungen ſind V. 25 οἱ ἐν ἱματισμῷ ἐνδόξῳ καὶ τρυφῇ ὑπάρχοντες ἐν τοῖς βασιλείοις εἰσίν ſtatt οἱ τὰ μαλακὰ φοροῦντες ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων εἰσίν, eine Aenderung, die darin ihren

Grund haben mag, daß Lukas wegen des vorhergehenden ἐν μαλακοῖς ἱματίοις einen andern Ausdruck nöthig fand, um eine Tautologie zu vermeiden, und V. 33 die sehr überflüssige, die prägnante Kürze des bei Matthäus vorliegenden ursprünglichen Ausdrucks zerstörende Verdeutlichung des μήτε ἐσθίων μήτε πίνων durch Hinzufügung von ἄρτον und οἶνον. V. 29 und 30 dagegen weicht Lukas allerdings bedeutend von Matthäus ab, indem er die Verse Matth. 11, 12. 13 ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ κ. τ. λ. erst 16, 16 in anderer Form nachbringt und V. 14 (αὐτός ἐστιν Ἠλίας) ganz übergeht. Das Letztere hat wohl darin seinen Grund, daß Lukas die Vergleichung des Täufers mit Elias schon 1, 17 ausgesprochen hat, eine bestimmtere Identifikation desselben mit dem alttestamentlichen Propheten aber, wie sie hier und Matth. 17, 11. ff. sich vorfindet, beseitigen wollte, sei es nun, weil ihm dieselbe zu jüdisch erschien, oder weil diese Identifikation mit der Voraussetzung der Nähe des Weltgerichts (Mal. 4, 5) zusammenhängt, welche unser Evangelist an verschiedenen Stellen abzuweisen sucht. Die Verse Matth. 11, 12 und 13 aber finden sich in dem antipharisäischen Abschnitt 16, 16. ff., und zwar hier in einer zwar nicht zusammenhangslosen, aber doch ziemlich abrupten Stellung, welche zeigt, daß sie aus einem ganz andern Kontext dorthin erst verlegt sind (um nämlich für die dortige antipharisäische Rede Jesu verwendet zu werden), und zwar allerdings ursprünglich nicht von Lukas selbst (da er, wenn er sich frei bewegte, ohne Zweifel einen bessern Zusammenhang hergestellt hätte), aber doch wohl zugleich mit Rücksicht darauf, daß es ihm unpassend scheinen mochte, nachdem V. 28 die hohe Erhebung des Täufers durch den Beisatz ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ μείζων αὐτοῦ ἐστι modificirt war, nun wiederum wie Matthäus einige Verse folgen zu lassen, in welchen abermals der Täufer über alle andern bisherigen Männer Gottes gestellt wurde. Er ersetzt daher das Ausgelassene durch die Einschiebung καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἀκούσας καὶ οἱ τελῶναι ἐδικαίωσαν τὸν θεὸν, βαπτισθέντες τὸ βάπτισμα Ἰωάννου, οἱ δὲ Φαρισαῖοι καὶ οἱ νομικοὶ τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ ἠθέτησαν εἰς ἑαυτούς, μὴ βαπτισθέντες ὑπ' αὐτοῦ. Diese beiden Verse als Worte Jesu zu nehmen, wie auch de Wette und Ewald thun, geht nicht an, da in diesem Falle statt Ἰωάννου vielmehr αὐτοῦ stehen müßte, und da überhaupt die ganze Haltung dieser Bemerkung die einer geschichtlichen Notiz ist, welche zu dem schwung- und bilderreichen Ton der

übrigen Rede Jeſu gar nicht paſſen würde. Die Verſe ſind vielmehr eine Zuthat des Schriftſtellers, die zur Erklärung des Folgenden V. 31—35 dienen ſoll, wo theils von Feinden (V. 32—34), theils von Freunden der von Johannes und Jeſus verkündigten göttlichen Weisheit (καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ πάντων τῶν τέκνων αὐτῆς) die Rede iſt; wenigſtens verſtand es Lukas ſo und ſetzte ſtatt τὴν γενεὰν ταύτην (Matth. 11, 16) τοὺς ἀνθρώπους τῆς γενεᾶς ταύτης, um damit eine einzelne und zwar die angeſehenſte Klaſſe der „γενεὰ αὕτη“, die Phariſäer und Geſetzeskundigen, zu bezeichnen, die, wie dann noch weiter (V. 36—50) gezeigt wird, von dem Geiſte des Reiches Gottes kein Verſtändniß haben; ebenſo fügt er zu ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς ein πάντων hinzu mit dem Sinne: wenn auch nicht von den Hauptvertretern dieſer γενεά, ſo iſt doch von allen Denen die Weisheit Gottes gerechtfertigt worden, welche durch ihre Empfänglichkeit für das Höhere ihre Kinder ſind, ihr angehören, nämlich von den τελῶναι und ἁμαρτωλοί. Dieſen Unterſchied, der V. 31—35 zwiſchen zwei verſchiedenen Klaſſen von Zeitgenoſſen gemacht wird, will der Evangeliſt durch V. 29 und 30 motiviren; beide Verſe ſind, wie namentlich das nach ἐδικαιώθη gebildete ἐδικαίωσαν τὸν θεόν zeigt, eine vom Schriftſteller herrührende Notiz, die er an dieſer Stelle noch nicht vorgefunden hatte. Dieſe Notiz nun konnte er ſich zwar aus Matth. 21, 26. 31 abſtrahiren, aber er ſtellt in der Parallelſtelle 20, 6 die Anhänglichkeit des niedern Volkes an den Täufer viel ſtärker dar als Matthäus (πᾶς ὁ λαὸς καταλιθάσει ἡμᾶς (vgl. A.G. 5, 26), und es ſcheint ſomit, daß alle den Täufer betreffenden Angaben unſres Evangeliums (7, 29. 30 mit eingeſchloſſen) auf eine eigene Quelle zurückweiſen, deren Eigenthümlichkeit darin beſtand, Johannes als einen Propheten zu ſchildern, der hauptſächlich bei den niedern und verachteten Volksklaſſen mit Erfolg gewirkt, mit väterlicher Milde und Liebe ſich ihrer angenommen (3, 10. ff.) und darum ihre allgemeine Verehrung gewonnen hatte. Auch hier hat ſomit Lukas dieſe beſondere Quelle mit der Darſtellung des Matthäus kombinirt. Wir können zwar nicht behaupten, daß alles Dasjenige, was Lukas Kap. 3. 7. 20 in derſelben Form wie Matthäus hat, in jener Quelle gefehlt habe; allein die Paräneſen 3, 10. ff. weichen mit ihrer einfachen Form, ihrer Milde im Ton und Ausdruck und ihrer moraliſirenden Tendenz ſo ſehr von der kraftvollen und innerlicheren Weiſe ab, in welcher der Täufer V. 7. 8 (Matth. 3, 7. ff.) Selbſterkenntniß, Demuth und

Sinnesänderung verlangt, daß man ſich mit V. 10 auf einmal in eine ganz andere Gattung religiösſittlicher Belehrung verſetzt und damit auf eine Quelle zurückgeführt findet, in welcher wohl die Buß- und Strafpredigt des Täufers eine untergeordnete Stellung jenen Belehrungen gegenüber einnahm oder (wie etwa Mark. 1, 4) geradezu fehlte, ſo daß Lukas hier auf Matthäus zurückgreifen mußte. In Kap. 11, bei der Zurückweiſung des Bundes mit Beelzebul, iſt die Darſtellung des Lukas jedenfalls eine ſekundäre und ſtimmt, einiges Eigenthümliche abgerechnet, mit Matthäus meiſt ſo ganz oder beinahe wörtlich überein, daß eine Berückſichtigung des Letztern (deſſen Darſtellung dem dritten Evangeliſten überhaupt ganz bekannt und geläufig ſein mochte) nothwendig anzunehmen iſt. Die Voranſtellung der Zeichenforderung in V. 16 erklärt ſich aus der Darſtellungsweiſe des Lukas, die auch hier wie 7, 29. f. und ſonſt das ſpäter Folgende gleich von vorn herein vorzubereiten ſucht; die der ganzen Rede ihre Kraft und Schärfe nehmende Verlegung des offenbar nur hier in ſeinem paſſenden und urſprünglichen Zuſammenhange ſtehenden Ausſpruches über die Läſterung des Geiſtes in das zwölfte Kapitel rührt daher, daß Lukas, der überall die auf die apoſtoliſche Miſſionsthätigkeit bezüglichen Reden Jeſu mit beſonderem Intereſſe und beſonderer Ausführlichkeit behandelt, es geeigneter fand, denſelben einer Rede dieſer Art (12, 2—12) einzuverleiben, und zwar in dem Sinne, daß die Schmähung der die Apoſtel bei ihrer Thätigkeit leitenden und begeiſternden göttlichen Kraft oder die Schmähung des Geiſtes, in welchem eben die Apoſtel wirken, eine ſchlechthin nicht zu vergebende Sünde ſei (vgl. Schleiermacher S. 186); der Evangeliſt will dem Ausſpruch eine weitere Beziehung als er bei Matthäus hat, eine Beziehung auf die Gegenwart geben, die es mit der Ausbreitung und Vertheidigung des Evangeliums in der ungläubigen Welt zu thun hat. Die Beſeitigung der Phariſäer und der auf ſie bezüglichen Worte Matth. 12, 33—37 aus der ganzen Rede (obwohl unpaſſender Weiſe das *υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβάλλουσιν*, das nur auf Phariſäer gehen kann, V. 19 ſtehen geblieben iſt) erklärt ſich daraus, daß Lukas den Angriff auf die Phariſäer ſich auf V. 37—44 aufgeſpart hat, V. 17—36 aber eine Charakteriſirung der ungläubigen Juden überhaupt (*τινες ἐξ αὐτῶν, ἕτεροι δὲ* V. 15. 16) und zwar insbeſondere ihres widerſpenſtigen (V. 29. ff.) und unlautern (V. 34. ff.) Sinnes geben will. Mit dieſer Erweiterung der Beziehungen der Rede hängt auch die Einſchaltung der

die Mutter Jesu seligpreisenden Frau (V. 27. 28) zusammen, welche darauf hinweisen soll, wie es auch den Bessern und Empfänglichern bis jetzt an dem rechten Sinne für das Evangelium fehlt, indem sie zwar Jesu eine hohe Bewunderung der Wahrheit und Kraft seines persönlichen Auftretens nicht versagen, aber bei diesem Aeußern stehen bleiben, statt vor Allem den innern Gehalt seiner Lehre (den λόγος τῦ θεῦ) als die Hauptsache zu erkennen. V. 21. 22 hat eine deutlichere und konkretere Fassung als Matth. 12, 29, die sich jedoch dadurch als spätere Nachbesserung zu erkennen gibt, daß der Vers bei Matthäus (ἢ πῶς δύναταί τις εἰσελθεῖν εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ) sich an die vorhergehenden Fragesätze ganz passend anschließt, bei Lukas aber zu isolirt und zusammenhangslos dasteht. Die Episode von der Frau V. 27 verdankt Lukas allerdings einer eigenen Ueberlieferung; allein weder die ihr in den Mund gelegten Worte noch die ganz allgemein gehaltene Antwort Jesu scheint hieher recht zu passen, da man namentlich die erstern eher bei einem die Zuhörer durch Reichthum und Schönheit der Gedanken begeisternden Lehrvortrag als bei dieser kurzen Strafrede erwarten sollte. Merkwürdig ist, daß auch hier wie Matth. 12, 46 die Mutter Jesu in Verbindung mit den Verhandlungen über Beelzebul gebracht, und daß diese Verhandlungen selbst nicht an die Heilung Matth. 12, 22, sondern an Matth. 9, 32 angeknüpft sind (Luk. 11, 14 καὶ ἦν ἐκβάλλων δαιμόνιον, καὶ αὐτὸ ἦν κωφόν, ἐγένετο δὲ τῦ δαιμονίου ἐκβληθέντος ἐλάλησεν ὁ κωφός, καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι, fast ganz gleich mit Matth. 9, 32. 33); auch dies weist auf eine eigene Quelle des Lukas hin, welche die hier berichteten Vorfälle, was die Nebenumstände betrifft, anders als Matthäus und unabhängig von ihm erzählte, was aber auf der andern Seite nur wiederum ein Beweis dafür ist, daß Lukas neben ihr auch Matthäus berücksichtigte, da sonst seine Darstellung mit der des Letztern nicht so gleichlautend hätte ausfallen können. V. 2—13, in dem Abschnitt über das Gebet, folgt Lukas zwar einer andern Recension des Vaterunsers, namentlich wenn V. 2 ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς (vgl. V. 13 δώσει πνεῦμα ἅγιον τοῖς αἰτῦσιν αὐτόν) die ursprüngliche Lesart ist; ebenso setzt V. 1 und das Gleichniß V. 5—8 eine eigene Quelle voraus, und zwar V. 1 wohl dieselbe, wie die Erzählung der Geschichte des Täufers (δίδαξον ἡμᾶς προσεύχεσθαι, καθὼς καὶ Ἰωάννης ἐδίδαξεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ); von V. 9 an aber ist die Einstimmung mit Matthäus, blos mit

Ausnahme des erweiternden paraboliſchen Zuſatzes V. 12 ἢ καὶ ἐὰν αἰτήσῃ φόν κ. τ. λ. und des πνεῦμα ἅγιον V. 13 ſo wörtlich, daß an einer Rückſichtnahme auf Matth. 7, 7. ff. nicht zu zweifeln iſt. Was das πνεῦμα V. 2 und 13 betrifft, ſo iſt es auch hier bezeichnend, daß an die Stelle der Bitte um baldigen Eintritt des Gottesreichs (welchem Lukas überall entgegentritt) die Bitte um Verleihung der Kraft Gottes geſetzt iſt, welche die Jünger bei ihrem Berufe nöthig haben. 11, 34. ff. ſtimmt der Ausſpruch über den λύχνος τῦ σώματος, den Lukas hier anreiht, um auf die innere Unlauterkeit der jüdiſchen Gegner Jeſu, der γενεὰ πονηρά (V. 29), hinzuweiſen, blos mit Ausnahme der deutlichern Faſſung in V. 35 und 36 ſo ganz mit Matth. 6, 22. f., daß dieſe völlige Gleichheit der Worte nicht zufällig ſein kann; ebenſo 16, 13 (Mammon), 13, 21 (Gleichniß vom Sauerteig), 13, 19. f. (das vom Senfkorn, nur etwas abgekürzt) und 13, 34. 35 (einige unbedeutende ſprachliche Abweichungen abgerechnet). In Kap. 12 trifft die Ermahnung an die Jünger zur Furchtloſigkeit und Treue in ihrem Berufe mit Matth. 10 ſehr nahe zuſammen; von beſonderem Intereſſe iſt hier die Abweichung in V. 3 ὅσα ἐν τῇ σκοτίᾳ εἴπατε, ἐν τῷ φωτὶ ἀκουσθήσεται, καὶ ὃ πρὸς οὖς ἐλαλήσατε ἐν τοῖς ταμιείοις, κηρυχθήσεται ἐπὶ τῶν δωμάτων. De Wette bemerkt richtig, daß Jeſus wohl ſeinen den Jüngern gegebenen Unterricht einen geheimen nennen konnte (Matth. 10, 27 ὃ λέγω ὑμῖν ἐν σκοτίᾳ, εἴπατε ἐν τῷ φωτὶ κ. τ. λ.), nicht aber die Predigt der Apoſtel, da ja dieſe namentlich gerade hier V. 2—12 zu furchtloſer öffentlicher Verkündigung des Evangeliums vor aller Welt aufgefordert werden. Urſprünglich iſt alſo die Faſſung von V. 3 keinenfalls; ſie kann vielmehr ihren Grund nur darin haben, daß der Evangeliſt das Chriſtenthum bereits in einer großartigen Ausbreitung vor ſich ſah, der gegenüber ihm die einſtige Thätigkeit der zwölf Apoſtel für die Verkündigung des Evangeliums als ein εἶπαι ἐν σκοτίᾳ, als ein λαλῆσαι ἐν τοῖς ταμιείοις erſchien, weil ſie ſich in der Hauptſache auf den engen Kreis des Judenthums beſchränkt hatte. Aus dieſem Grunde wird hier den Jüngern verheißen, daß das von ihnen nur in kleinen und engen Kreiſen, in aller Stille verkündigte Evangelium einſt, wenn ihre Thätigkeit zu Ende ſei, überallhin ſich Bahn brechen und aller Welt zur Kenntniß kommen werde; auch hier zeigt es ſich, daß der Evangeliſt überall ſeine eigene, von der Urzeit ſchon in weiter Ferne ſtehende und viel großartigere Verhältniſſe

darbietende Gegenwart im Auge hat (vgl. Joh. 4, 35. ff.), während der Gesichtskreis des ersten Evangelisten in Kap. 10 noch ganz auf die Wirksamkeit und die Schicksale der δώδεκα sich beschränkt. Größer ist die Abweichung von Matthäus Kap. 16, V. 16—18; hier haben wir ein bestimmtes Beispiel davon, wie Lukas ohne alle Bezugnahme auf Matthäus einer Quelle folgt, welche, wie es scheint, darauf ausging, einzelne Lehrsprüche Jesu durch beigegebene Parabeln zu erläutern, und zwar ganz ohne Berücksichtigung der ihnen bei Matthäus gegebenen Stellung. Wie 15, 1. 2 der dortige Parabelncyklus durch die Angabe eingeleitet wird, daß die Pharisäer über die Verbindung Jesu mit Sündern und Zöllnern gemurrt haben, so soll auch hier für die Erzählung vom reichen Mann eine Einleitung gegeben werden, um die Beziehung derselben auf die Pharisäer anzudeuten. Die beiden Grundgedanken dieser Erzählung sind die, daß die mit äußern Glücksgütern ausgestatteten Kinder dieser Welt es (vgl. V. 9) so gerne versäumen, durch wohlthätige Verwendung ihres Reichthums auch für ihr Heil in der künftigen Welt zu sorgen (bis V. 26), und daß diese das Ewige über dem Irdischen und Zeitlichen vergessende Sinnesweise bei Denen, die ihr einmal verfallen sind, so tief eingewurzelt sei, daß bei ihnen weder die alttestamentliche Offenbarung Gottes durch Moses und die Propheten noch auch eine etwaige neue und außerordentliche Offenbarung (durch einen von den Todten Auferstehenden, d. h. durch Christus, vgl. Matth. 12, 39. 40) etwas fruchten könne. Daß nun diese Erzählung insbesondere gegen die Pharisäer gerichtet ist, geht schon daraus hervor, daß sie zu dem V. 15 mit εἶπεν αὐτοῖς (τοῖς Φαρισαίοις) begonnenen Abschnitt des Ganzen gehört, indem erst 17, 1 mit εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ wieder eine neue Wendung der Rede beginnt. Der Sinn aber, in welchem nach der Absicht des Darstellers Jesus die Erzählung von dem reichen Manne gegen die Pharisäer richtet, scheint der zu sein, die Pharisäer gehören eben zu Denen, welche das Himmlische über dem Irdischen außer Augen setzen und, obwohl sie Gott zu dienen vorgeben, doch nur dem Mammon dienen (V. 13. 14, vgl. besonders das φιλάργυροι ὑπάρχοντες), sie geben sich zwar vor den Menschen das Ansehen, als ob sie die wahren Diener Gottes wären, aber diese Selbsterhebung sei eine innerlich unwahre und daher von Gott verabscheute (V. 15), weil sie weder den Geboten des Gesetzes und der Propheten, durch deren äußerliche Beobachtung sie sich jenen Schein der Frömmigkeit

geben, noch der neuen durch den Meſſias ſelbſt gegebenen Offenbarung über das Reich Gottes ſich fügen wollen, und es werde ihnen daher ergehen, wie dem reichen Manne und ſeinen Brüdern, die weder auf Geſetz und Propheten hörten noch auf eine neue, aus dem Jenſeits ſelbſt kommende Offenbarung gehört haben würden, wenn eine ſolche an ſie ergangen wäre. Statt nun dieſe Zwiſchenglieder zwiſchen V. 13—15 und der Erzählung V. 19. ff. einfach auszuſprechen, werden die Ausſprüche Matth. 11, 12. 13. 5, 18. 32 gewählt, um mittelſt ihrer eben jenen Gedanken der Widerſpenſtigkeit der Phariſäer gegen alle und jede, ältere und ſpätere Offenbarung Gottes anzudeuten. „Das Geſetz und die Prophetie, auf deren ſcheinbare Beobachtung und Verehrung ihr euer Anſehen bei den Menſchen gründet, geht mit Johannes zu Ende; von ihm an wird das Reich Gottes oder Das, worin Geſetz und Prophetie ihre vollkommene Erfüllung und damit ihr Ende finden, verkündigt, und Jeder, der ſein wahres Heil verſteht, gegen das Ueberirdiſche und Ewige nicht gänzlich verſchloſſen iſt, drängt ſich in daſſelbe, um ſein ewiges Wohl zu ſichern, nur ihr nicht, obwohl ihr auf der höchſten Stufe der Gotteserkenntniß und Frömmigkeit zu ſtehen meinet (daher die Form *πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται* ſtatt des *βιασταί* Matth. 11, 12); ihr widerſtrebt gerade der höchſten und letzten Offenbarung Gottes. Allein obwohl hienach der *νόμος* mit der Verkündigung der *βασιλεία θεοῦ* aufhört, die höchſte Form der Offenbarung zu ſein, und darum auch die Geſetzesbeobachtung, ſelbſt wenn ſie eine wahrhafte wäre, nicht mehr, wie ihr meinet, die höchſte Stufe der Gerechtigkeit und Frömmigkeit ſein kann, ſo iſt es doch leichter, daß Himmel und Erde vergeht, als daß ein Punkt im Geſetze falle oder ſeine Beobachtung von Dem, der an der *βασιλεία θεοῦ* Theil haben will, nicht mehr gefordert werde, während ihr trotz eurer mit dem Geſetz unverträglichen irdiſchen Sinnes- und Handlungsweiſe im Beſitz der *β. θ.* zu ſein glaubt; die Strenge des Geſetzes gegen alles weltliche Wollen und Thun wird vielmehr durch das *εὐαγγέλιον* noch verſchärft, indem es z. B. nicht blos, was man gewöhnlich unter der vom Geſetz verbotenen *μοιχεία* verſteht, ſondern auch die Eheſcheidung und die Ehe mit einer Geſchiedenen als Bruch der Ehe bezeichnet und verdammt, während freilich ihr von dieſer Art und Weiſe, das Geſetz in ſeinem wahren Sinne, nämlich als die entſchiedene Erklärung Gottes gegen alles und jedes weltliche Thun zu verſtehen, keine Ahnung habt. Euch wird es daher ergehen, wie

dem reichen Weltmann und ſeinen Brüdern, welche trotz der Warnungen des Geſetzes vor dem weltlichen Sinne in ihrem Thun verharrten und darum auch unfähig und unwürdig waren, durch weitere Offenbarungen Gottes eines Beſſern belehrt zu werden." Eine andere Erklärung als dieſe iſt nicht wohl möglich, wenn man nicht ſich zu der unhaltbaren Annahme flüchten will, der dritte Evangeliſt, der doch gerade überall in kontinuirlicher Reihenfolge erzählen will, habe hier ganz zuſammenhangslos einige Sprüche aus der Ueberlieferung oder aus Matthäus eingeſchoben. Der Sinn von V. 16, wie er oben angegeben wurde, iſt ganz einfach, ſofern ja das Ende des Geſetzes einen ſehr klaren Gegenſatz zu der geſetzesſtolzen Selbſtüberhebung V. 15 bildet. V. 17 macht allerdings ſchon mehr Ergänzungen nothwendig, um ihn in Verbindung mit dem Uebrigen zu bringen; aber es iſt ſehr natürlich, daß der Schriftſteller auch abgeſehen von dem nächſten Zuſammenhange das Mißverſtändniß, als ſei durch das Evangelium der ſittliche Gehalt des Geſetzes abgethan, beſeitigen wollte, und Das, was der Vers eben hier innerhalb des ganzen Redekontextes beſagen will, daß nämlich der Phariſäismus nicht einmal das Geſetz, auf das er ſein Anſehen ſtützt, recht verſteht und beobachtet, iſt ſchon früher, 10, 25 — 37 (in der Erzählung vom barmherzigen Samariter) und 11, 42 (*παρέρχεσθε τὴν κρίσιν καὶ τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ*) und 46 (*καὶ αὐτοὶ ἑνὶ τῶν δακτύλων ὑμῶν οὐ προσψαύετε τοῖς φορτίοις*) ausgeſprochen, ſo daß der Evangeliſt das Verſtändniß deſſen, was er hier mit dem *εὐκοπώτερον δέ ἐστιν* etc. ſagen wollte, wohl für möglich halten konnte. Ebenſowenig wird gegen die obige Verbindung von V. 17 und 18, daß nämlich in letzterem von einer Verſchärfung des Geſetzes im Gegenſatz zu der Meinung, als ſollte es aufgehoben werden, die Rede ſei, etwas Gegründetes eingewandt werden können; der ganze Vers verhält ſich ja zu dem Gebote *μὴ μοιχεύσῃς* nur wie eine ſchärfere Beſtimmung der Handlungen, die unter das *μοιχεύειν* gehören, und ſpricht ſo die unbedingte, ja noch verſchärfte Fortdauer des Geſetzes noch beſtimmter aus als V. 17. Daß gerade die Eheſcheidung gewählt iſt, war paſſend, weil eben die Beſtimmungen des Evangeliums hierüber das klarſte Beiſpiel geben, wie es die Strenge des Geſetzes keineswegs abſchwächen will, und weil die willkürliche Entlaſſung des Weibs *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν*, wie ſie der Phariſäismus als erlaubt betrachtete, eben auch eines der ſignifikanteſten Beiſpiele des weltlichen, um äußerer Rückſichten willen

auch die heiligſten Bande nicht achtenden Sinnes iſt (daß die Parabel allerdings nicht ganz zum Vorhergehenden paßt, wahrſcheinlich aber urſprünglich eine andere Form hatte, wird ſpäter gezeigt werden). Außerdem iſt zu berückſichtigen, daß Lukas dieſe beiden Ausſprüche Jeſu nicht wohl übergehen konnte und daher, weil er der Bergpredigt nicht wie Matthäus die Bedeutung einer Rede über die unbedingte Fortdauer des moſaiſchen Geſetzes geben wollte, dieſelben hier einer andern Quelle gemäß in dieſer antipharisäiſchen Rede in einem Sinne unterbrachte, in welchem auch der Paulinismus ſeines Princips unbeſchadet ſie anerkennen kann. Die bei Lukas durch das ganze Evangelium hindurch von 12, 35 an zerſtreuten eſchatologiſchen Reden und Ausſprüche Jeſu bieten ganz dieſelben Erſcheinungen dar, wie oben Kap. 11. Man kann einerſeits ihre von Matthäus abweichende Anordnung und Vertheilung ſo wie ihre Abweichungen im Einzelnen nicht blos aus ſubjektiven ſchriftſtelleriſchen Motiven ableiten, und die Parabel 18, 1—8 zeigt, daß der Verfaſſer auch hier mit eigenen Quellen ausgerüſtet war; aber andrerſeits laſſen ſich auch in dieſen Reden neben den von Matthäus verſchiedenen und unabhängigen Elementen ſolche unterſcheiden, welche eine Berückſichtigung deſſelben vorausſetzen. In Kap. 12 haben wir den eigenthümlichen Umſtand, daß der Abſchnitt V. 36—38 dem Inhalt und einzelnen Detailzügen nach (*ἔστωσαν ὑμῶν – οἱ λύχνοι καιόμενοι* V. 35, *πότε ἀναλύσῃ ἐκ τῶν γάμων*) mit dem Gleichniß von den zehen Jungfrauen Matth. 25, 1—13 eine unverkennbare Verwandtſchaft zeigt, ohne doch als bloße Nachbildung des letztern betrachtet werden zu können; hier folgt der Verfaſſer offenbar einer ſelbſtſtändigen, von Matthäus abweichenden Ueberlieferung. Die Verſe 39. 40. 42—46 dagegen ſtimmen faſt wörtlich mit Matth. 24, 43. ff., und man kann wirklich fragen, ob nicht Lukas eben mit V. 39 von jener Quelle zu Matthäus übergeht, da (wie auch Schleiermacher anerkennt) V. 39 *τοῦτο δὲ γινώσκετε, ὅτι εἰ ᾔδει ὁ οἰκοδεσπότης, ποίᾳ ὥρᾳ ὁ κλέπτης ἔρχεται* (= Matth. 24, 43) zum Vorhergehenden nicht paßt, wo nicht von der Wachſamkeit des Herrn, ſondern der *δοῦλοι* die Rede iſt. Die Frage des Petrus V. 41, ob dieſe Ermahnungen blos den Jüngern oder auch Andern (*παντες*) gelten, und die auf dieſelbe ſich beziehende Erklärung V. 47. 48, daß derjenige Knecht, der den Willen ſeines Herrn kennt und nicht thut, ſtärker werde geſtraft werden, als derjenige, welcher ihn nicht kennt und in dieſer ſeiner Unwiſſenheit

ſtrafbare Handlungen begangen hat, iſt Einſchiebung des Evangeliſten; jene Frage iſt im Vorhergehenden durch nichts motivirt, und V. 42 geht die Rede Jeſu ohne alle Rückſicht auf dieſelbe fort (*τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς οἰκονόμος κ. τ. λ.*); ebenſo iſt die Gleichnißrede mit V. 46 vollkommen abgeſchloſſen (wie Matth. 24, 51), ſo daß das V. 47. 48 über die Unterſcheidung größerer und kleinerer Strafbarkeit Geſagte ganz unvermittelt eintritt. Es iſt dem Evangeliſten mit jener Frage um Zweierlei zu thun. Einmal will er ſich durch ſie den Uebergang von den V. 22. ff. gegebenen Ermahnungen an die Jünger zu den V. 54 — 13, 9 folgenden Warnungen und Drohungen gegen die Juden („*πάντες*") bahnen, und ebenſo iſt es auch hier wie ſonſt (6, 39. 8, 16) ſeine Abſicht, die an die Jünger ergehenden Aufforderungen zur Thätigkeit und Berufstreue recht ſcharf und eindringlich hinzuſtellen und ihnen namentlich dieß einſchärfen zu laſſen, daß Jeder nach dem Maaße der ihm verliehenen Erkenntniß und Fähigkeit werde beurtheilt und gerichtet werden (V. 47. 48), wozu eben dieſe Frage des Petrus die Einleitung bilden ſoll. Deßungeachtet iſt aber wenigſtens V. 47 nicht wie V. 41 vom Evangeliſten ſelbſt aus eigenen Mitteln beigefügt, ſondern dieſe Worte ſind, wie das *καὶ μὴ ἑτοιμάσας* V. 47 zeigt, Reſte einer verlorenen paraboliſchen Rede, in welcher das Bild von Knechten, die von ihrem abgehenden Herrn mit „Zurüſtungen" dieſer oder jener Art beauftragt werden, gebraucht war; zum unmittelbar Vorhergehenden bilden ſie nicht wie ſie ſollen einen Gegenſatz und ſtehen überhaupt in gar keiner paſſenden Verbindung damit, ſondern es muß vor V. 47 ein Satz etwa des Inhalts geſtanden ſein, daß ein Knecht, der dem ihm kundgegebenen Willen ſeines Herrn gemäß die von dieſem erwarteten Zurüſtungen gemacht habe, ſeine volle Anerkennung und Belohnung finden werde. Es ſcheint ſomit, als habe Lukas auch hier das Stück Matth. 24, 44. ff. und die ihm in einer andern Quelle vorliegenden V.V. 47 und 48 mit einander verſchmolzen; jedenfalls aber iſt V. 42—46 nicht ohne Rückſicht auf die faſt gleichlautende Darſtellung des Matthäus gearbeitet. V. 49—59 (*πῦρ ἦλθον βαλεῖν κ. τ. λ.*) iſt wiederum wie bei V. 35. ff. eine eigene von Matth. 10, 34. 16, 2. 3 verſchiedene Ueberlieferung anzuerkennen. Ganz beſondere Schwierigkeiten hat von jeher der Abſchnitt Kap. 17, 20—37 dargeboten, und zwar zunächſt deswegen, weil an die V. 20 und 21 gegebene Belehrung, daß das Reich Gottes nichts äußerlich Sichtbares ſei, ſondern im Innern

des Menſchen ſeinen Sitz habe, unmittelbar die Ankündigung der einſtigen ſichtbaren Wiederkunft des Meſſias angereiht iſt, mit welcher ja eben auch die βασιλεία θεοῦ eine reale wird oder aus der Form einer blos geiſtigſittlichen Gemeinſchaft der Menſchen mit Gott in die Form eines auch äußerlich wahrnehmbaren neuen Weltzuſtandes übergeht. Allein dieſe Schwierigkeit mindert ſich, ſobald man die näheren Beſtimmungen hinzunimmt, welche über dieſe ſichtbare Wiederkunft des Meſſias gegeben werden. Dieſelben beſtehen darin, daß der Meſſias nicht wie ein Menſch oder ein irdiſcher Gewalthaber nur an einem beſtimmten einzelnen Orte (ὧδε ἢ ἐκεῖ) erſcheinen, ſondern wie der von einem Ende des Horizonts zum andern leuchtende Blitz des Himmels überall zumal ſichtbar ſein, und daß er keineswegs ſchon jetzt, ſondern erſt, nachdem er viel gelitten hat, und keineswegs gerade dann, wenn man ihn erwartet (V. 22. 26. ff.), kommen wird. Dieſe drei Beſtimmungen treten den gewöhnlichen meſſianiſchen Vorſtellungen, welche weder von einem leidenden Meſſias noch von der weſentlichen Verſchiedenheit des Meſſiasreichs von allem irdiſchen Königthum etwas wiſſen und in dieſen ihren äußerlichen Hoffnungen auf daſſelbe befangen ſeinen Eintritt ungeduldig herbeiwünſchen, in ganz ähnlicher Weiſe entgegen, wie V. 20 und 21, in welchen ja der äußerlichen Vorſtellungsweiſe der Phariſäer, die nur wiſſen will, wann das Reich Gottes komme, die Hinweiſung darauf entgegengeſetzt wird, daß daſſelbe vor Allem im Innern des Menſchen ſich verwirklichen und daher Jeder ſtreben müſſe, innerlich ein Genoſſe deſſelben zu werden, ſtatt immer nur mit einer ganz äußerlichen Neugierde zu fragen, wann dieſes Reich kommen, an welchem Zeichen man ſeinen Eintritt erkennen, an welchem Ort es ſeinen Sitz haben werde. Obwohl alſo V. 22. ff. auch von der äußern Art und Weiſe und von der Zeit der Ankunft des Meſſias die Rede iſt, ſo ſteht doch der ganze Sinn und Zweck von V. 20. 21 mit dem von V. 22. ff. in weſentlicher Verwandtſchaft, und dafür, daß das V. 22. ff. Geſagte nicht gar zu unvermittelt auf V. 20. f. folge, hat der Schriftſteller ſelbſt hinlänglich geſorgt, indem er durch die Worte εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ V. 22 einen Abſchnitt zwiſchen Beidem macht; die Phariſäer erhalten nur eine kurze Abweiſung ihrer äußerlichen Vorſtellungsweiſe und bekommen ganz und gar keine Eröffnungen über Dasjenige, was zur äußern Art und Weiſe des Eintritts der β. Θ. gehört, dieſe werden vielmehr nur den Jüngern ertheilt, weil dieſe

eher fähig und würdig sind auch über diese äußere Seite der Sache unterrichtet zu werden. So viel aber ist allerdings zuzugeben, daß diese unmittelbare Aneinanderreihung beider Momente der Lehre vom Gottesreich etwas Gezwungenes hat, und daß wir folglich hier nichts Ursprüngliches, sondern eine Kombination des Schriftstellers vor uns haben. Es war seine Absicht, hier eine Perikope einzuschieben, in welcher die verschiedenen Momente, die bei der Frage über das Wie und Wann des Eintritts der β. Θ. in Betracht zu ziehen sind, vollständig zusammengestellt sein sollten: V. 20. f. Abweisung der äußerlichen jüdischen Messiashoffnung, Hinweisung auf die Innerlichkeit des Reiches Gottes; V. 22—37 Abweisung einer zu frühen Erwartung des Messiasreichs auch innerhalb des Christenthums selbst, Erinnerung daran, daß die Hauptsache dieß sei, jeden Augenblick auf seinen Eintritt gefaßt zu sein und dadurch dem Verderben zu entrinnen, das Jeden, sei er nun wer er wolle, (innerhalb oder außerhalb des Christenthums, vgl. 12, 47. f.) treffen werde, wenn er in Folge irdischen, nur auf die Gegenwart bedachten Sinnes von dem Eintritte des Endes überrascht wird, ohne für sein ewiges Heil Sorge getragen zu haben; 18, 1—8 Versicherung, daß man, obwohl man das Ende nicht zu früh erwarten, sondern auch in eine längere Zögerung desselben sich schicken soll, doch an der Barmherzigkeit Gottes nicht verzweifeln dürfe. Auf Rechnung des Evangelisten also kommt jedenfalls die Anordnung und Zusammenstellung des ganzen Abschnitts, und zwar insbesondere die wie 12, 41 zum Vorhergehenden nicht passende Frage *Ποῦ κύριε* (V. 37), die blos den Zweck hat, den Satz, daß die Strafe jeden Schuldigen, wo und wer er auch sei, treffen werde (*ὅπου τὸ σῶμα, ἐκεῖ συναχθήσονται οἱ ἀετοί*) vom Uebrigen zu sondern und dadurch stärker hervortreten zu lassen; noch mehr aber die Einleitung 18, 1 zu dem Gleichniß vom ungerechten Richter, deren unbestimmte Allgemeinheit zeigt, daß sie vom Evangelisten selbst herrührt. Der Ausspruch über die Innerlichkeit des Gottesreichs muß ihm wegen des eigenthümlichen Ausdrucks *οὐ μετὰ παρατηρήσεως* schon irgendwo vorgelegen haben; V. 23 aber ist offenbar sekundäre Umbildung von Matth. 24, 23, da das *ἐροῦσιν ἰδοὺ ὧδε ἢ ἰδοὺ ἐκεῖ* ursprünglich nur in einem Zusammenhange stehen konnte, in welchem von jüdischen Pseudomessiassen die Rede war (die für Lukas keine Bedeutung mehr hatten, vgl. unt. zu 21, 8). V. 25 (*πρῶτον δὲ δεῖ αὐτὸν πολλὰ παθεῖν κ. τ. λ.*) unterbricht den Zusammenhang und rührt wohl

von Lukas her, der auch hier wie ſonſt ſo häufig eine Erinnerung der Jünger an die Nothwendigkeit des Leidens und Sterbens Chriſti einflechten will. V. 31, der 21, 20. f. von Lukas durch eine andere Wendung der Ermahnung zur Flucht erſetzt iſt, ſteht Matth. 24, 17 paſſender bei der Vorherſagung der Zerſtörung Jeruſalems und hat erſt hier die Beziehung auf das Weltende erhalten, daß man nämlich, wenn die daſſelbe ankündigenden Schreckniſſe herankommen, das Irdiſche im Stiche laſſen ſoll, damit man „gewürdigt werde ἐκφυγεῖν πάντα τὰ μέλλοντα γίγνεσθαι καὶ σταθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου“ (21, 36), obwohl freilich nicht recht klar iſt, wie dieſes Dahintenlaſſen des Irdiſchen, um zu dem wiederkehrenden Meſſias hinzugelangen, vorgeſtellt werden ſoll (was auch von V. 33 = 9, 24. Matth. 16, 25 gilt). Das ἐν ταύτῃ τῇ νυκτί V. 34 erinnert an die ſpätere Vorſtellung, daß die Ankunft des Herrn bei Nacht ſtattfinden werde (vgl. Mark. 13, 35). Die Erinnerung an den Untergang Sodoms V. 28—30 und 32 lag dem Evangeliſten wohl ſchon vor, da es ſonſt nicht gerade ſeine Sache iſt Ausſprüche über die göttliche Strafgerechtigkeit zu vermehren und zu verſtärken, ſondern eher das Gegentheil (vgl. unt.), und da nun ſonſt der ganze Abſchnitt ſehr nahe mit Matth. 24, 37. ff. zuſammentrifft, ſo muß man annehmen, er ſei von ihm mittelſt Benützung einer auf Grundlage des Matthäus entſtandenen Darſtellung und mittelſt Beifügung eigener Zuſätze und Veränderungen gebildet worden. Die von Matthäus abweichende Faſſung und Stellung des Gleichniſſes Kap. 19, 11—27, in Folge welcher es neben der Lehre, daß beim Weltgericht Jeder über die Art und Weiſe der Verwendung der ihm gegebenen Kräfte und Mittel Rechenſchaft abzulegen habe, unter Beziehung auf den Einzug in Jeruſalem den Gedanken verſinnlicht, daß das Meſſiasreich keineswegs παραχρῆμα ἀναφαίνεται, daß aber deßungeachtet die ungläubigen Juden die Strafe für ihre Widerſetzlichkeit gegen Jeſus ſicher ereilen werde (V. 27), iſt keinenfalls urſprünglich, da die Parabel in ihrer ächten Geſtalt nicht zwei ſo ganz heterogene Gedanken in ſich vereinigt haben kann. Man könnte ſich verſucht finden, dieſe Faſſung vom Evangeliſten abzuleiten, da er durch die Worte ταῦτα προσθεὶς εἶπεν παραβολὴν διὰ τὸ ἐγγὺς εἶναι αὐτὸν Ἰερουσαλήμ κ. τ. λ. ein ganz beſonderes Intereſſe für ſie kundgibt. Allein in der Parabel ſelbſt iſt ja gerade dieſer für ihn wichtigſte Zug, daß der Eintritt der βασιλεία θεοῦ keineswegs als ein nahe bevorſtehender gedacht werden ſoll, nur ganz im Vor-

übergehen in den Worten ἐπορεύθη εἰς χώραν μακράν angedeutet, während der Hauptnachdruck auf der Schilderung der empöreriſchen Widerſetzlichkeit der πολῖται und ihrer Beſtrafung liegt; hätte Lukas die Parabel ſelbſt umgearbeitet, ſo hätte er wohl eben das, was ihm die Hauptſache war, auch beſtimmter hervorgehoben; er muß folglich dieſe Faſſung derſelben bereits vorgefunden haben. Die weitere Abweichung von Matthäus, daß jeder der (zehen) Knechte nur Eine Mine erhält, um mit ihr zu wuchern, könnte man gleichfalls auf Rechnung des Evangeliſten ſetzen zu müſſen glauben, ſofern er etwa dadurch den Gedanken verſinnlichen gewollt, daß es Pflicht ſei auch ἐν ἐλαχίστῳ treu und pflichteifrig zu ſein (V. 17); allein vielleicht weiſt gerade dieſes ἐν ἐλαχίστῳ auf dieſelbe Quelle hin, wie der Abſchnitt über den ungerechten Haushalter, in welchem auch dieſes ἐν ἐλαχίστῳ πιστὸν εἶναι vorkommt (16, 10). Auf der andern Seite jedoch blickt die matthäiſche Faſſung auch hier darin noch durch, daß V. 16—20 blos drei Knechte auftreten, obwohl nach V. 13 die zehen Minen an zehen Knechte ausgetheilt worden ſind; die jetzige ſekundäre Geſtalt des Ganzen iſt alſo urſprünglich auf Grundlage des Matthäus entſtanden. Noch ſicherer aber weiſt die Hauptſtelle Kap. 21, 6—36 auf Matth. 24, 3. ff. zurück. Die Uebereinſtimmung iſt hier zu eng und zu ſehr über die Abweichungen übergreifend, als daß ſie eine zufällige ſein könnte; die Abweichungen aber laſſen ſich meiſtentheils (ſachlich und ſprachlich) nur als Umbildungen der matthäiſchen Darſtellung von Seiten des Evangeliſten begreifen, als Umbildungen, die ihm um ſo näher liegen mußten, je mehr gerade dieſe eſchatologiſchen Reden zu einer freiern Bearbeitung Spielraum boten. Im ganzen Lukas gibt es keinen Abſchnitt, der ſich ſo ganz und gar wie dieſer als eine allerdings vielfach veränderte, interpolirte matthäiſche Perikope zu erkennen gäbe. Die Worte V. 7 τί τὸ σημεῖον, ὅταν μέλλῃ ταῦτα γίνεσθαι ſind theils wegen der harten Verbindung σημεῖον ὅταν, theils wegen der Tautologie mit dem unmittelbar vorhergehenden πότε οὖν ταῦτα ἔσται nur als Veränderung des bei Matthäus vorliegenden πότε ταῦτα (die Zerſtörung des Tempels) ἔσται καὶ τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος anzuſehen, eine Veränderung, die darin ihren Grund hat, daß Lukas gleich hier die Zerſtörung des Tempels (ταῦτα V. 7) und das Weltende nicht ſo in Eins zuſammenfallen laſſen will wie Matthäus. V. 8 iſt es bezeichnend, daß bei den πλανῶντες, vor welchen gewarnt wird, die

ausdrückliche Bezeichnung derſelben als Pſeudomeſſiaſſe weggelaſſen und zu dem λέγοντες ὅτι ἐγώ εἰμι hinzugeſetzt iſt καὶ ὁ καιρὸς ἤγγικεν, während doch ein Meſſias ſich blos als Denjenigen ankündigen kann, mit welchem „die Zeit" nicht etwa blos „nahe herangekommen", ſondern völlig herbeigekommen oder erfüllt iſt. Die Pſeudomeſſiaſſe (Matth. 24, 5. 24) ſind alſo hier in Menſchen umgewandelt, welche ſich ein beſonderes Anſehen („ich bin der, welchem man zu glauben hat", vgl. Joh. 13, 19) zuſchreiben und die Uebrigen durch die Behauptung der Nähe des Weltendes einſchüchtern oder ſchrecken wollen (wie 2 Theſſ. 2, 1—3), die Warnung vor falſchen Meſſiaſſen iſt in eine Antitheſe gegen die Vorſtellung eines zu baldigen Eintritts der Paruſie umgebildet, gerade wie V. 9 οὐκ εὐθέως τὸ τέλος für οὔπω τὸ τ. (Matth. 24, 6) geſetzt iſt. Ebenſo bemerkenswerth iſt die Abweichung in V. 10—12. Bei Matthäus, deſſen Geſichtskreis ſich noch auf die Verhältniſſe der Zeit bis zum Jahr 70 und des jüdiſchen Chriſtenthums beſchränkt, treten die Völkerkämpfe, Hungersnöthe und Erdbeben als ἀρχὴ ὠδίνων kurz vor oder zu gleicher Zeit mit den erſten Verfolgungen der Chriſten von Seiten der Heidenwelt ein, indem er dabei (S. 18. f.) auf wirkliche Ereigniſſe jener Zeit und zwar beſonders auf Kriege im Orient Bezug nimmt; Lukas aber verſteht, zum Beweis, daß er einer ſpätern Periode angehört, unter jenen Kriegen u. ſ. w. Ereigniſſe, die (auch von ſeinem Standpunkt aus) noch in weiter Zukunft liegen; er betrachtet ſie als die nächſten Vorzeichen des Endes und geſellt ihnen daher φόβητρά τε καὶ ἀπ' οὐρανοῦ σημεῖα μεγάλα (V. 11) bei, die ſodann weiter unten (V. 25. ff.) näher beſchrieben werden, was auch der Grund davon iſt, daß er die Ankündigung dieſer Ereigniſſe durch ein τότε ἔλεγεν αὐτοῖς vom Vorhergehenden, wo noch von Vorfällen einer weit frühern Zeit die Rede iſt, getrennt hat. In Folge hievon muß er nun aber die Verfolgungen der Apoſtel vor dieſe V. 10 und 11 genannten Begebenheiten ſetzen und holt daher V. 12 dieſe Verfolgungen mit den Worten πρὸ δὲ τούτων πάντων nach; hier wenn irgendwo iſt es klar, daß er von einer ältern und zwar der matthäiſchen Darſtellung abhängig iſt und ſie an einzelnen Stellen abändert, im Ganzen aber dieſelbe doch in ihrer urſprünglichen Ordnung ſtehen läßt, obwohl ſie für ihn nicht mehr die paſſende war. Die Verfolgungen der Apoſtel werden ausführlicher als Matth. 24, 9, jedoch in weſentlicher Uebereinſtimmung mit Matth. 10, 17—22 dargeſtellt. Die Weg-

laſſung des τῶν ἐθνῶν in dem Satze ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων erklärt ſich daraus, daß Lukas nicht blos die Heiden als Feinde des Evangeliums erſcheinen laſſen will, und die Abweichung θρὶξ ἐκ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν οὐ μὴ ἀπόληται (= A. G. 27, 34) von Matth. 10, 30 (ὑμῶν δὲ καὶ αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς πᾶσαι ἠριθμημέναι εἰσίν) dadurch, daß er dieſe letztere Form des Ausſpruchs bereits 12, 7 gebracht hatte; das beſtimmtere Eingehen auf die Apoſtelverfolgungen aber (V. 12. 15) findet ſeine Begründung theils in dem Paulinismus des Verfaſſers, theils darin, daß er, wahrſcheinlich in Folge von äußern Zeitverhältniſſen, auch ſonſt ſehr häufig auf Leiden und Bedrängniſſe der Chriſtenheit anſpielt. Die von Matth. 10, 19. 20 noch mehr als Luk. 12, 11. 12 abweichende Faſſung von V. 14 und 15 erklärt ſich gleichfalls durch die Nothwendigkeit einer Variation im Ausdruck und trägt ganz den Charakter lukaniſcher Sprachweiſe an ſich (V. 14 θέσθε εἰς τὰς καρδίας ὑμῶν μὴ προμελετᾶν vgl. A.G. 5, 4 τί ὅτι ἔθου ἐν τῇ καρδίᾳ σου; 19, 21 ἔθετο ὁ Παῦλος ἐν τῷ πνεύματι; V. 15 ἐγὼ γὰρ δώσω ὑμῖν στόμα καὶ σοφίαν, ᾗ οὐ δυνήσονται ἀντειπεῖν ἢ ἀντιστῆναι πάντες οἱ ἀντικείμενοι ὑμῖν, vgl. A.G. 7, 10 καὶ οὐκ ἴσχυσαν ἀντιστῆναι τῇ σοφίᾳ καὶ τῷ πνεύματι ᾧ ἐλάλει; V. 12 ἐπιβλῶσιν ἐφ' ὑμᾶς τὰς χεῖρας vgl. A.G. 5, 10). V. 20 (ὅταν δὲ ἴδητε κυκλουμένην ὑπὸ στρατοπέδων τὴν Ἱερουσαλήμ, τότε γνῶτε, ὅτι ἤγγικεν ἡ ἐρήμωσις αὐτῆς) iſt offenbar eine ganz den Charakter einer ſpäteren Zeit an ſich tragende Verdeutlichung des dunkeln, aber gewiß viel urſprünglichern ὅταν ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως κ. τ. λ.; auch das τοῦ πλησθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα V. 22 ſcheint auf die Worte τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιήλ Matth. 24, 15 zurückzuweiſen. V. 21 τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη kann nur aus Matth. 24, 16 ſein, da dieſe Worte zu dem gleich Folgenden καὶ οἱ ὂν μέσῳ αὐτῆς ἐκχωρείτωσαν καὶ οἱ ἐν ταῖς χώραις μὴ εἰσερχέσθωσαν εἰς αὐτήν nicht paſſen; dieſe ſelbſt aber ſind von Lukas an die Stelle der von ihm 17, 31 untergebrachten Verſe Matth. 24, 17. 18 geſetzt. In V. 23 iſt das οὐαὶ δὲ ταῖς ἐν γαστρὶ ἐχούσαις κ. τ. λ. wörtlich Daſſelbe mit V. 19 bei Matthäus; ſtatt V. 20—22 aber gibt Lukas eine ganz ex eventu gebildete Schilderung der Schickſale des jüdiſchen Volkes im Jahr 70, deren gar zu geſchichtlich konkrete Faſſung ganz und gar nicht mehr mit dem bei Matthäus noch ſo gut eingehaltenen allgemeinern Tone der prophetiſchen Rede zuſammenſtimmt. Der Schluß von V. 24

enthält eine abermalige Hinweisung auf das späte Kommen des Endes; V. 25 unterscheidet sich von Matthäus dadurch, daß die σημεῖα am Himmel nicht so bestimmt wie bei Letzterem (V. 29) im Einzelnen angegeben, ebendeswegen aber das aus Matthäus doch beibehaltene αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται ganz unklar wird. Zwischen Beides schiebt Lukas als Seitenstück zu dem ὀργὴ τῷ λαῷ τούτῳ (V. 23) eine συνοχὴ ἐθνῶν ein, welche durch das Getöse brausender Meereswogen herbeigeführt werden soll. V. 27 ist aus Matth. 24, 30; V. 28 aber tritt wieder der Evangelist ein; weil er nämlich bisher überall einer zu frühen Erwartung des Endes entgegengetreten ist, will er jetzt auch die beruhigende Versicherung geben, daß deßungeachtet wenigstens dann, wenn die V. 25. ff. angekündigten Ereignisse begonnen haben, die Erlösung sicherlich in nächster Nähe zu erwarten sei. Der pauliniſche Ausdruck ἀπολύτρωσις weist ohnedieß darauf hin, daß der Schriftsteller hier nicht der synoptischen Ueberlieferung folgt, sondern selbstständig verfährt. V. 29—33 ist aus Matthäus (nur mit Ausnahme des erweiternden Zusatzes καὶ πάντα τὰ δένδρα). Die Schlußermahnung zur Wachsamkeit V. 34—36 ist eigene Zuthat des Schriftstellers, da mit V. 34 (wie schon bei den von Matthäus abweichenden Zusätzen V. 25. 26. 28) die Sprache mit einem Male von den kurzen und lose an einander gereihten Sätzen der bisherigen Rede vollends ganz zu einer abgerundeteren und voller tönenden Satzbildung übergeht, wie wir sie in den Reden der Apostelgeschichte wieder finden (im Einzelnen vgl. V. 35 ἐπὶ πάντας τοὺς καθημένους ἐπὶ πρόσωπον πάσης τῆς γῆς mit A.G. 17, 26 κατοικεῖν ἐπὶ παντὸς προσώπου τῆς γῆς; V. 34 προσέχετε ἑαυτοῖς mit A.G. 5, 35. 20, 28). Auch die Stürme und Wasserfluthen V. 25 sind wohl nur Zuthaten aus den eschatologischen Vorstellungen des Verfassers, die vielleicht auf die Idee eines Weltunterganges δι' ὕδατος hinweisen, wogegen 17, 29 möglicherweise die judenchristliche Lehre von der Zerstörung der gegenwärtigen Welt durch Feuer (vgl. 2 Petr. 3, 6) zu Grund liegt (und daher dort eine judenchristliche Quelle vorauszusetzen wäre). Die Gleichnißrede Kap. 8, V. 5—18 beruht auf einer verkürzten Fassung von Matth. 13, 3. ff. So ist V. 11—15 die Auslegung um ein Ziemliches einfacher als bei Matthäus; V. 14 ist das unpassende καὶ συμπνίγονται nur aus diesem Streben nach Verkürzung (statt συμπνίγει τὸν λόγον Matth. 13, 22) zu erklären; die Beifügung von ἡδοναί V. 14 und von ἐν ὑπομονῇ V. 15

erinnert an die lukaniſche Faſſung der Bergrede (beſonders V. 25. 22. f.). V. 16—18 begegnet uns wieder die Eigenthümlichkeit des Evangeliſten, dem praktiſchen Zwecke ſeiner Schrift gemäß den Jüngern recht ſtarke und eindringliche Ermahnungen geben zu laſſen; während ſie Matth. 13, 11. ff. dem blinden Volke als die Sehenden und Verſtändigen gegenübergeſtellt ſind, werden ſie hier dazu aufgefordert, es erſt zu werden (*βλέπετε πῶς ἀκούετε* V. 18) und ſo ſich zur Mittheilung der hohen Erkenntniß vom Reiche Gottes an Andere fähig zu machen; die Jünger, wollen die V.V. 16. 17 ſagen, ſollen recht hören, damit ſie Andern ihr Licht leuchten laſſen können, denn das Evangelium ſei nun einmal dazu beſtimmt, nicht verborgen zu bleiben, ſondern offenbar zu werden (vgl. de Wette zu d. St.). Der Spruch vom Lichte, das nicht in's Verborgene geſtellt werden ſoll, iſt daher hier gerade ſo gebraucht wie 11, 33, wo er in ironiſcher Weiſe beſagen will, dieſe ungläubige *γενεά* meine zwar das Licht der Erkenntniß zu haben, aber man ſehe nichts davon, es ſcheine, daß ſie ihr Licht Niemanden leuchten laſſen wolle. Eine antithetiſche Rückſicht auf Matth. 13, 11. f. iſt hier nicht zu verkennen, und eben um dieſer Rückſicht willen ſind beide Verſe hier angebracht, obwohl ſie 11, 33 und 12, 2 ihre eigentliche Stelle haben. Bemerkenswerth iſt, daß der Spruch *οὐδὲν συγκεκαλυμμένον ἐστιν κ. τ. λ.* an der Stelle, wo er in demſelben Zuſammenhange ſteht wie bei Matthäus, nämlich 12, 2 mit Matth. 10, 26 weit mehr Aehnlichkeit hat als 8, 17, und daß ebenſo der vom *λύχνος* in der Stelle 11, 33, in welcher gleich nachher (V. 34. ff.) die matthäiſche Bergrede benützt wird, mit Matth. 5, 15 (*ὑπὸ τὸν μόδιον*) mehr übereinſtimmt als 8, 16. Die beiden Apoſtelinſtruktionen in Kap. 9 und 10 ſtimmen großentheils wörtlich mit Matthäus und enthalten nur Weniges, was nicht als (durch die Wiederholung nöthig gemachte) Variation und Erweiterung des Ausdrucks (10, 4 *μὴ βαστάζετε βαλλάντιον*; V. 7 *μὴ μεταβαίνετε ἐξ οἰκίας εἰς οἰκίαν*, vgl. Matth. 10, 11. Luk. 9, 4; V. 10 und 11 *εἴπατε Τὸν κονιορτὸν ἀπομασσόμεθα ὑμῖν*, vgl. Matth. 10, 14. Luk. 9, 5; V. 11 *πλὴν τοῦτο γινώσκετε, ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*, vgl. Matth. 10, 23 *οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις Ἰσραὴλ, ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*; V. 7 *ἐν αὐτῇ δὲ τῇ οἰκίᾳ μένετε ἐσθοντες καὶ πίνοντες τὰ παρ' αὐτῶν, ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ*, vgl. Matth. 10, 10, wo der erſte Satz im jetzigen Matthäusevangelium wohl nur aus judenchriſtlicher Aengſtlichkeit in

Bezug auf Speiſen und Getränke ausgefallen iſt, vgl. 24, 20) oder als pauliniſche Zuthat (V. 8 ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν, vgl. 1 Kor. 10, 27) oder als verſtärkender Zuſatz (ſo die auf die Wichtigkeit einer möglichſt ſchnellen und weiten Verbreitung des Evangeliums hinweiſende Mahnung zur Eile, μηδενα – ἀσπάσησθε V. 4) zu betrachten wäre. V. 16 ὁ ἀκούων ὑμῶν ἐμοῦ ἀκούει κ. τ. λ. iſt dem Sinne nach Daſſelbe mit Matth. 10, 40, wohl mit Rückſicht auf 9, 48 der Abwechslung wegen anders gefaßt als dort; der Weheruf über die galiläiſchen Städte V. 12—15 ſtimmt faſt wörtlich mit Matth. 11, 21. ff., und ebenſo der begeiſterte Ausſpruch Jeſu V. 21. ff.; die Faſſung τίς ἐστιν ὁ υἱός, τίς ἐστιν ὁ πατήρ erweist ſich bei dieſem zweiten Gliede, wo ſie völlig unpaſſend (eher gnoſtiſch als bibliſch) iſt, als eine willkürliche, auch von Juſtin und den Klementinen nicht beſtätigte Aenderung des matthäiſchen Textes, die den Zweck hatte, der ganzen Rede eine ſchärfere, exkluſivere antijüdiſche Faſſung zu geben. Auch die Rede gegen die Phariſäer und Geſetzesgelehrten 11, 39. ff. trägt keineswegs den Charakter der Urſprünglichkeit an ſich, ſondern iſt größtentheils eine (obwohl von Lukas zum Theil ſchon ſo vorgefundene) Umbildung der des Matthäus. Wie die Zeit und Situation, in welche ſie Lukas verlegt, das Mahl in dem Hauſe eines Phariſäers, nicht recht paſſen will und jedenfalls, woher ſie auch ſtammen mag, mit dem Plane des Evangeliſten, Jeſum ſchon jetzt und nicht erſt in Jeruſalem in ſtets fortgehendem tödtlichem Kampfe mit ſeinen Gegnern zu zeigen, zuſammenhängt, ſo iſt die Trennung zwiſchen Φαρισαῖοι und νομικοί verfehlt, da in Folge derſelben die Beſchuldigungen und Drohungen V. 47—51 ungeeigneter Weiſe blos die Letztern treffen, ſie rührt wohl von Lukas ſelbſt her, der beabſichtigte, die verdammenden Worte Jeſu nicht wie Matth. 23 vorzugsweiſe die Φαρισαῖοι, ſondern in ganz ausdrücklicher, ja noch ſtärkerer Weiſe die νομικοί, die jüdiſchen Vertreter des νόμος, treffen zu laſſen; nicht die ohnedieß als Heuchler bekannten und nur eine einzelne jüdiſche Partei bildenden Phariſäer, ſondern die in Vergleich mit ihnen beſſern Geſetzeslehrer, die Vertreter des Judenthums überhaupt, ſind diejenigen, gegen welche der Hauptangriff gerichtet, die als Verfolger der Apoſtel und Propheten bezeichnet (V. 47. ff.) und mit blutiger Beſtrafung ihrer Widerſpenſtigkeit gegen die Offenbarungen Gottes bedroht werden (V. 50. f.). Die Faſſung τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τοῦ πίνακος καθαρίζετε, τὸ δὲ ἔσωθεν ὑμῶν γέμει ἁρπαγῆς καὶ πονηρίας V. 39 iſt eine

allerdings deutlichere und darum auch den Gegnern gegenüber ſtärkere und derbere Umſetzung der bildlichen Ausdrucksweiſe des Matthäus (καθαρίζετε τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ἁρπαγῆς καὶ ἀδικίας) in die eigentliche, allein ſie verräth ſich eben als ſekundäre Umbildung dadurch, daß ſie das Bild doch noch halb beibehält und ſo in Widerſpruch mit ſich ſelbſt kommt, ſofern nämlich der Anfang des Satzes, τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου, denjenigen Gegenſatz fordert, den Matthäus hat, (das Innere des Bechers und der Schüſſel), nicht aber das Innere der Phariſäer, zu welchem ja nur etwa ihre äußern Handlungen und Reden oder ihre äußere fromme Haltung (Matth. 23, 28 ἔξωθεν φαίνεσθε – δίκαιοι) einen paſſenden Gegenſatz bilden würde. V. 40 (ἄφρονες, οὐχ ὁ ποιήσας τὸ ἔξωθεν καὶ τὸ ἔσωθεν ἐποίησε;) führt den Widerſpruch weiter aus, in welchem der Phariſäismus befangen iſt, wenn er Gott ohne innere Reinheit des Herzens durch bloße äußere Reinigkeit dienen zu können glaubt, nimmt aber das τὰ ἔξωθεν in einer Allgemeinheit (das Aeußere überhaupt im Gegenſatz zur innern Geſinnung), die ſich mit V. 39 zur Noth vereinigen ließe, nicht aber mit V. 41, weil hier in dem ἐνόντα wieder auf das ſpecielle Bild des πίναξ und ποτήριον zurückgegangen wird; auch dieſer Satz iſt daher als eine zur bildlichen Redeweiſe des Ganzen nicht mehr ſtimmende Erweiterung und Verdeutlichung des Urſprünglichen (des Φαρισαῖε τυφλέ Matth. 23, 26) zu betrachten. V. 41 (πλὴν τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοσύνην καὶ ἰδοὺ πάντα καθαρὰ ὑμῖν ἐστιν) nimmt das Bild von V. 39 wieder auf (τὰ ἐνόντα, sc. ἐν τῷ ποτηρίῳ καὶ πίνακι), ſteht aber hinter der Faſſung des Matthäus darin zurück, daß nicht, wie es das Vorhergehende erwarten ließ, eine Reinigung der Geſinnungs- und Handlungsweiſe überhaupt (καθάρισον πρῶτον τὸ ἐντός Matth. 23, 26), ſondern nur eine Reinigung des Innern von der es erfüllenden Habſucht durch Hergeben des Eigenen an Andere gefordert und ſo der ἐλεημοσύνη (wie auch ſonſt bei Lukas) in einſeitiger, faſt werkheiliger Weiſe die Kraft den Menſchen vor Gott rein zu machen zugeſchrieben wird. Zugleich aber iſt dieſer Vers dadurch bemerkenswerth, daß er geradezu die Ueberflüſſigkeit der jüdiſchen Reinigkeitsgeſetze ausſpricht; während es bei Matthäus blos heißt καθάρισον πρῶτον τὸ ἐντός, wird hier geſagt, wenn man das, was man in ſeinen Gefäſſen habe (was man gerne ſelbſt beſitzen und genießen möchte), an Andere als Almoſen hergebe, ſo ſei dadurch Alles rein, bedürfe

nichts was man habe einer Reinigung, wie die mosaische und pharisäische Gesetzgebung sie vorschreibt. Ganz dem Letztern entsprechend läßt der Schriftsteller V. 42 das τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου weg, um nicht Jesu in den darauf bezüglichen Worten ταῦτα δὲ ἔδει ποιῆσαι eine ausdrückliche Sanktion des Gesetzes in den Mund zu legen. V. 44 setzt er an die Stelle des Bildes von den übertünchten Gräbern, die „voll Unreinheit sind", wahrscheinlich zur Vermeidung einer Tautologie mit V. 39 (γέμει – πονηρίας), die matte und schwache Vergleichung mit unkenntlich gewordenen Gräbern, um das versteckte, heuchlerische Wesen, bei welchem man nie weiß, wie man mit ihm daran ist, zu bezeichnen, ein Gedanke, für welchen offenbar diese Vergleichung zu weit hergeholt ist, während das Bild des Matthäus eines der konkretesten und sprechendsten der ganzen Rede ist. Die Wendung V. 47 und 48: „eure Väter haben die Propheten getödtet und ihr bauet ihnen die Gräber; folglich gebet ihr den Thaten eurer Väter euren vollen Beifall" ist zwar, wie de Wette bemerkt, einfacher und läßt die ironische Spitze besser hervorspringen als die Fassung Matth. 23, 29—31, aber sie ist darum nicht ursprünglicher als die letztere. V. 49 ist die eigenthümliche Fassung des Matthäus ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς die ursprüngliche; Lukas hat dafür die gangbaren termini προφήτας καὶ ἀποστόλους gesetzt und den ganzen Ausspruch wegen des προφήτας irriger Weise auch auf die alttestamentlichen Propheten bezogen, daher am Anfange des Satzes καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν (vgl. 7, 35) eingeschoben werden mußte, um ihm so den Charakter einer älteren Weissagung zu geben, während doch eine solche gar nicht wirklich existirte. Durch diese Veränderung entstand aber nur wieder ein neuer Mißstand, nämlich die Aufhebung alles Zusammenhanges zwischen V. 49 und 50. Wenn es V. 49 bei Lukas heißt, dem Ausspruch der σοφία θεοῦ zufolge seien sowohl in den Zeiten des ältern als in denen des neuen Bundes Männer Gottes, dort Propheten, hier Apostel zu den πατέρες der νομικοὶ (εἰς αὐτούς) und zu den νομικοὶ selbst geschickt, aber von Beiden, sowohl von jenen als von diesen, verfolgt und getödtet worden, so ist dadurch der V. 50 folgende Satz, alles Prophetenblut werde nun eben gerade von dieser γενεά, von den νομικοὶ gefordert werden, keineswegs motivirt; dieß ist nur bei Matthäus der Fall, wo gesagt wird, die jetzt lebenden Häupter des Judenthums werden die προφῆται σοφοὶ und γραμματεῖς, die

Jeſus ihnen erſt jetzt zuſenden will, verfolgen und tödten und dadurch eine ſo große Verſchuldung auf ſich laden, daß an ihnen, an „dieſer γενεά“ alles ſchon früher vergoſſene gerechte Blut mit vollem Fug und Recht gerächt werden könne. V. 52 dagegen iſt Lukas wiederum ſelbſtſtändig; das ἤρατε τὴν κλεῖδα (τῆς γνώσεως) ſcheint urſprünglicher und wird durch Juſtin dial. 17 (ὅτι τὰς κλεῖς ἔχετε), ſo wie durch Clem. hom. 3, 18 (κρατοῦσι μὲν τὴν κλεῖν) beſtätigt, während hier die Faſſung des Matthäus (κλείετε τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν) zwar verſtändlicher, aber weniger urſprünglich ſcheint. Auch hier jedoch paßt das τῆς γνώσεως nicht recht zu εἰσήλθατε, es läßt ſich ſehr wohl denken, daß Lukas einerſeits (wie auch Matthäus) den Begriff τὴν κλεῖν durch einen Zuſatz verdeutlichen, andrerſeits aber die an ſich (vgl. Apok. 3, 7) richtigere Ergänzung τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ vermeiden wollte, weil von ſeinem Standpunkt aus davon gar nicht die Rede ſein kann, daß die νομικοί den Schlüſſel zum Reich Gottes in Händen haben. Kap. 20, 41—44, bei der Frage, ob der Meſſias Davids Sohn ſei, iſt Lukas allerdings urſprünglicher (folgt vielleicht dem Urmarkus), indem er die offenbar von Matthäus herrührende Beziehung auf die Phariſäer nicht aufgenommen hat; die Verhandlung über das größte Gebot dagegen iſt nur deswegen ſchon 10, 25 angebracht, um damit (vgl. 16, 16. ff.) die Erzählung vom barmherzigen Samariter einzuleiten, und zwar auch hier in unpaſſender Weiſe, da das θέλων δικαιῶσαι ἑαυτόν in V. 29 weder mit dem ἐκπειράζων V. 25 recht zuſammenſtimmt noch überhaupt einen klaren Sinn hat, und da auch die Anknüpfung der Erzählung an das Vorhergehende durch den amphibolischen Gebrauch des Begriffs ὁ πλησίον (V. 27. 28. 36) ſehr gezwungen iſt. Die Parabel vom Weinberg hat das Eigenthümliche, daß ſie die Einleitung (V. 9) nur ganz kurz (ſ. dag. Matth. 21, 33. f.), das Weitere aber, d. h. die Schilderung der beharrlichen Widerſpenſtigkeit der γεωργοί, ſehr ausführlich und anſchaulich darſtellt, was von der antijüdiſchen Tendenz des Evangeliſten herrührt, da ſonſt (beſonders V. 9. 13. 14. 15) faſt Alles (nur mit Ausnahme der an 12, 41 und 17, 37 erinnernden, zum Zweck einer paſſenden Verbindung zwiſchen V. 16 u. 17 eingeſchobenen Zwiſchenrede οἱ δὲ ἀκούσαντες εἶπον μὴ γένοιτο) aus Matthäus genommen iſt. Ebenſo verhält es ſich mit der etwas verkürzten (mehr nur für Judenchriſten intereſſanten) Erzählung vom Zinsgroſchen, wo der faſt einzige Zuſatz ὑποκρινομένους ἑαυτοὺς δικαίους εἶναι, der die

heuchlerische Absicht der Fragenden gleich von vorn herein charakterisiren und wohl auch die für die Leser des Lukas unverständliche Beigabe der Ἡρωδιανοί beseitigen soll, ganz an die Ausdrücke erinnert, die der Schriftsteller auch sonst bei der Schilderung der Pharisäer gebraucht (10, 29. 16, 15. 18, 9. 14). Bei der Verhandlung über die Auferstehung dagegen erzählt Lukas wiederum „genauer" als Matthäus (V. 28—38), er setzt V. 37 (vgl. A.G. 7, 30. 35) Μωυσῆς ἐμήνυσεν statt τὸ ῥηθὲν ὑμῖν ὑπὸ τοῦ θεοῦ, als ob er (ähnlich wie 4, 4 durch die Weglassung des ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος) die anthropomorphistische Vorstellung, daß Gott selbst mit Moses geredet, entfernen wollte, erläutert V. 38 das θεὸς ἔστι ζώντων durch den Zusatz πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν, der an A.G. 17, 28 erinnert, hier aber für den Zusammenhang ganz überflüssig ist und das in sich Abgeschlossene der Argumentation Jesu ganz unpassend aufhebt, und stellt in Gemäßheit des auch sonst bei ihm hervortretenden Interesses für den Gegensatz des αἰὼν οὗτος zum αἰὼν ἐκεῖνος (16, 9. ff. 6, 20. ff.) die Worte Jesu über den Unterschied des künftigen Lebens vom gegenwärtigen so dar, daß dieser Unterschied stärker als bei Matthäus fixirt und zugleich das Aufhören ehlicher Verbindungen im Jenseits V. 36 durch die Hinweisung auf die mit der Auferstehung gegebene, alle Fortpflanzung überflüssig machende Unsterblichkeit der Individuen bestimmter motivirt wird. Der Abschnitt Kap. 13, 23—30 scheint wiederum eine Kombination von Aussprüchen des Matthäus mit anderweitigen Ueberlieferungen zu sein. Die Benützung der Bergrede des Matthäus wird dadurch wahrscheinlich, daß auch hier der Gedanke der στενὴ θύρα (Matth. 7, 13. 14) und die Drohung, daß die ἐργάται ἀδικίας, obwohl sie mit Jesu in persönlicher Verbindung gestanden haben wollen, doch von ihm werden zurückgewiesen werden (Matth. 7, 22. ff.), in naher Verbindung mit einander erscheinen; die Darstellung des Matthäus aber ist ursprünglicher, weil in ihr der Satz, daß der Eingang zum ewigen Leben ein enger, nur schwer, mit vieler Mühe, Aufopferung und Entsagung zu gewinnender sei, nicht wie bei Lukas nur ganz im Vorübergehen hingeworfen, sondern klar und mit gehöriger Ausführlichkeit dargestellt wird. Bei Lukas hat die ganze Rede die Wendung erhalten, daß sie nicht wie Matth. 7, 21. ff. unwürdige Mitglieder der christlichen Gemeinde, sondern die Juden trifft (ἐφάγομεν ἐνώπιον σοῦ καὶ ἐπίομεν καὶ ἐν ταῖς πλατείαις ἡμῶν ἐδίδαξας V. 26 und die Verse V. 28—30), eine Ver-

änderung, die wohl blos in der Tendenz des Evangelisten ihren Grund hat; sofern aber V. 25 ähnlich wie 12, 36 eine an Matth. 25, 1. ff. erinnernde, jedoch selbstständige Ueberlieferung vorliegt, mag Lukas immerhin auch durch eine eigene Quelle zu seiner Abweichung von Matthäus mitveranlaßt worden sein. Die Aussprüche Kap. 9, 22—27 sind wahrscheinlich aus Matthäus, mit dem sie meist wörtlich übereinstimmen; καθ' ἡμέραν V. 23 und ἑαυτὸν ἀπολέσας V. 25 sind verstärkende Zusätze; der Satz ἢ τί δώσει ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ ist wohl mit Rücksicht auf die paulinische Versöhnungslehre weggelassen; V. 27 wird das ἕως ἂν ἴδωσι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ in ἕως ἂν ἴδωσι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ verändert, das ja auch blos so viel heißen kann „bis das Reich Gottes zu fester Wirklichkeit und Konsistenz auf Erden gelangt ist", um auch hier die Nähe des Weltendes zu beseitigen. V. 26 ist wie auch sonst bei Lukas die richterliche Thätigkeit des Messias (ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ Matth. 16, 27) entfernt und statt dessen ein bloßes τοῦτον ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυνθήσεται gesetzt; die Wendung ὅς γὰρ ἂν ἐπαισχυνθῇ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους (vgl. 12, 9. Matth. 10, 33) erklärt sich daraus, daß Lukas hier Jesum nicht wie Matth. 16, 24—27 blos die Verdammlichkeit der Untreue gegen die schon ergriffene Sache des Evangeliums, sondern die Verdammlichkeit des Mangels an Bereitwilligkeit zur Annahme desselben aussprechen lassen will; auch hier, wie bei der Umstellung des Ausspruches über die Lästerung des Geistes, blickt das Interesse des Evangelisten für die Verbreitung des Evangeliums in der Menschheit und das Bestreben hervor, es wiederholt als die alleinseligmachende Wahrheit für „Alle" (πάντας V. 23) zu bezeichnen. Was endlich die Fassung der Bergrede bei Lukas anbelangt, so kann auch ihr keinenfalls der Charakter der Ursprünglichkeit zugeschrieben werden; sie stellt uns, obwohl sie einiges Aechte erhalten hat, vielmehr eine sekundäre, einer spätern Zeit angehörige Fassung des Ganzen dar. Schon bei Matthäus sehen wir, daß manche Veränderungen in ihr angebracht und einige Elemente in sie aufgenommen sind, die sich speciell auf die Jünger und auf die spätern äußern Verhältnisse des Christenthums beziehen (5, 10. vgl. 7, 6), während doch die Rede im Ganzen eine allgemeinere, an Jeden, der „zu Jesu kommt und seine Worte hört" (7, 26), d. h. an die Menschheit überhaupt, so weit sie sich für das Evangelium interessirt,

gerichtete Tendenz zeigt. Auch bei Lukas blickt diese allgemeinere Tendenz noch durch (7, 1 *ἐπειδὴ ἐπλήρωσεν πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ.* 6, 47 *πᾶς ὁ ἐρχόμενος πρός με* — V. 49, und die allgemeinen sittlichen Belehrungen V. 31. 41. ff. u. s.), aber namentlich im Eingange ist sie ganz nur an die Jünger gerichtet und nimmt besonders auf die gedrückte äußere Lage der Christenheit Bezug (V. 20—26), und ebenso steht dieser Eingang mit seinen Verheißungen auf der einen und seinen Bedrohungen auf der andern Seite in keinem übereinstimmenden Verhältniß weder zur ganzen Rede noch insbesondere zu dem V. 27 beginnenden paränetischen Abschnitt. Die Makarismen des Matthäus sind dem Charakter des Ganzen entsprechend so gefaßt, daß sie zugleich indirekte Andeutungen über die sittlichen Anforderungen an die Mitglieder des Himmelreichs enthalten (*πραεῖς, καθαροί, ἐλεήμονες, εἰρηνοποιοί*), und daher eine ganz passende Einleitung zu den später folgenden direkten sittlichen Ermahnungen bilden (obwohl Matthäus darin zu weit geht, daß er um Mißverständnisse zu vermeiden die Seligpreisung der *πτωχοί* und *πεινῶντες* nicht in ihrer ursprünglichen Form stehen ließ); bei Lukas aber hat höchstens der Weheruf über die *πλούσιοι* und *ἐμπεπλησμένοι* eine innere Beziehung zu den nachfolgenden Warnungen vor irdischer Selbst- und Erwerbssucht, während sonst die Makarismen und ebenso der Weheruf über die Glücklichen (*γελῶντες* V. 25) das sittliche Moment gar nicht berücksichtigen, sondern einfach die Lehre aussprechen, daß Armuth, Unglück und Verfolgung auf dieser Erde im Reiche Gottes reichlich ausgeglichen und belohnt und daß Der, welcher in dieser Welt sein Gutes empfangen, dafür in jener *ὁμοίως τὰ κακὰ* (16, 25) empfangen werde. Diese Inkongruenz zwischen dem Fehlen des sittlichen Moments im Eingang und der sittlichen Tendenz des Ganzen stellt sich besonders V. 27 bei dem Uebergange zum paränetischen Theil heraus, wo der Gegensatz *ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν, ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν* ganz unmotivirt ist, weil im unmittelbar Vorhergehenden nicht von Gesinnungen, die zur Feindesliebe im Gegensatze stehen, Verfolgungssucht und dergleichen, sondern vom diesseitigen Glück, von Reichthum, Genuß und Beliebtheit bei Menschen die Rede war. In Folge dieser Inkongruenz ist diese Ermahnung zur Feindesliebe auch gar nicht genügend eingeleitet und begründet; während bei Matthäus alle die sittlichen Belehrungen, welche Jesus ausspricht, durch die antithetische Rücksicht auf das mosaische Gesetz und die aus ihm ab-

geleitete pharisäische Sittlichkeit gehörig vorbereitet und in ein klares Licht gestellt sind, fehlt hier alle und jede Anknüpfung an das bisherige religiös-sittliche Bewußtsein, die Ermahnungen treten ganz unvermittelt auf und ermangeln eines sie unter sich vereinigenden und zusammenhaltenden Gesichtspunktes, wie sie ihn bei Matthäus in der Antithese gegen das Gesetz und in der alles Einzelne zusammenfassenden Forderung der τελειότης haben. Das Ganze ist bei Lukas bis zu V. 37 mehr eine Trostrede und Belehrung über das Verhalten unter feindlichen Schmähungen (V. 22) und Verfolgungen (indem z. B. V. 35 die Aufforderung zur Feindesliebe noch einmal wiederkehrt), als eine alle Hauptpunkte der Sittlichkeit, wie sie Jesus fordert, umfassende Gesetzgebung, obwohl deßungeachtet diese allgemeinere ethische Tendenz sowohl V. 31 (καθὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως) als namentlich von V. 41 bis zum Schluß hervortritt. Aber auch hier gibt Lukas der Rede wieder eine specielle Beziehung auf die Jünger; er flicht (vgl. V. 45), wie wenn er die Einschiebung eines in den Kontext gar nicht gehörenden Gedankens selbst eingestehen wollte, mit den Worten εἶπεν δὲ καὶ παραβολὴν αὐτοῖς zwei bei Matthäus 10, 24 und namentlich 15, 14 viel passender stehende, an die Jünger gerichtete Sprüche ein, welche (wie Meyer richtig erklärt) Letztern ein Haupterforderniß ihres Amtes, Streben nach Erkenntniß, die sie befähigt Lehrer Anderer zu sein (vgl. 8, 16. ff.), einschärfen; durch diese Sprüche wird zwar scheinbar der Zusammenhang der Warnungen vor Splitterrichterei (V. 41. ff.) mit V. 37 (μὴ κρίνετε) unterbrochen, (vgl. de Wette zu d. St.), aber dieser ganze Zusammenhang findet in der That gar nicht statt, da Lukas mit seiner Fassung von V. 37 (μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε, μὴ καταδικάζετε καὶ ὃ μὴ καταδικασθῆτε, ἀπολύετε καὶ ἀπολυθήσεσθε, Worte, welche auf die Jünger und die Christenheit überhaupt ja gar nicht paßten) mehr einen indirekten Tadel der Verfolgungssucht der Feinde des Christenthums als eine (erst mit V. 41 beginnende) Warnung vor gegenseitigem Richten der μαθηταί unter einander selbst geben wollte. Noch bestimmter tritt die Beziehung auf die Jünger V. 46 hervor (τί δέ με καλεῖτε κύριε, κύριε καὶ οὐ ποιεῖτε, ἃ λέγω); daß es auch sonst Tendenz des Evangelisten ist, Jesum den μαθηταί sehr starke Warnungen und Rügen ertheilen zu lassen, ist schon oben aus Anlaß der Stellen 12, 41. ff. 8, 16. ff. bemerkt worden; auch hier ist Lukas ein Schriftsteller, der überall die Gegenwart und ihre sitt-

lichen Verhältniſſe und Bedürfniſſe im Auge hat und in dieſem Intereſſe den Reden Jeſu eine andere (innerchriſtliche) Beziehung gibt, als ſie urſprünglich gehabt hatten. Die antithetiſchen Beziehungen zum Judenthum, ohne welche die ganze Rede keinen feſten Halt und Standpunkt hat, und deren abſichtliche Auslaſſung ſich eben in der V. 27 bemerkbaren Zuſammenhangsloſigkeit kundgibt (vgl. Ritſchl, Ev. Marcions S. 233), überging Lukas wahrſcheinlich in Folge ſeiner planmäßigen Tendenz, alle nicht ſtreng zuſammengehörigen Materien zu ſondern und ſo auch dieſen Gegenſtand erſt ſpäter (in ſeinem zweiten Theile, Kap. 10—18) für ſich zu behandeln, daher Mehreres, was bei Matthäus hieher gehört, in die Abſchnitte, welche es mit der Polemik gegen die Phariſäer zu thun haben, verlegt iſt (16, 17. 18. vgl. 12, 58. 13, 24. ff.). Daſſelbe iſt der Fall mit der Stellung des Vaterunſers (11, 1. ff.) und der Warnungen vor Kleinmuth und Aengſtlichkeit in Bezug auf äußere Lebensbedürfniſſe (12, 33. ff.). Der Sache nach mag Lukas bei den beiden letztern Punkten (wie bei den drei erſten Makarismen) gegen Matthäus Recht und bereits auch den Vorgang anderer Quellen theilweiſe für ſich gehabt haben; aber wie Letzterer zu viel, ſo gibt Lukas offenbar zu wenig, ſeine Rede iſt doch nur eine Verkürzung der des Matthäus, mit Ausnahme der etwas weitläufiger ausgeſponnenen Ermahnungen zur Wohlthätigkeit und Barmherzigkeit (V. 34—38) und der Einleitung des Ganzen, welche mit den unſtreitig eine eigene Quelle vorausſetzenden beiden Perikopen von den ἄνθρωποι πλούσιοι (12, 16—21. 16, 19. ff.) zu ſehr verwandt iſt, als daß wir ſie blos auf Rechnung des Evangeliſten ſchreiben dürften. Auch hier finden wir ſomit eine epitomiſirende Umarbeitung des Matthäus neben der Benützung eigenthümlicher Ueberlieferungen. Das mit Matth. 18, 11—14 verwandte Gleichniß vom verlorenen Schaafe dagegen, das bei Matthäus nur ſehr kurz und fragmentariſch überliefert iſt, hat Lukas ohne Zweifel ſo gut als die gleich folgenden vom verlorenen Groſchen und verlorenen Sohn einer eigenen Quelle entnommen; desgleichen die zwei kleinen Parabeln 14, 28—32 und die mit Matth. 22, 1—14 parallele Parabel vom δεῖπνον und den widerſpenſtigen Gäſten, deren Faſſung bei Lukas ganz ſelbſtſtändig iſt und vor der des Matthäus die Weglaſſung des unpaſſenden Zuges, daß die Eingeladenen die Knechte des Herrn tödten, voraus hat. Von 9, 51 an ſchiebt Lukas fortwährend eigenthümliche Erzählungen und Reden unter die mit Matthäus gemein-

samen ein, und zwar in stets zunehmendem Verhältniß, indem von 14, 1 bis 18, 14 erstere die letztern bei Weitem überwiegen; es steht daher der Annahme nichts im Wege, daß er in diesem Abschnitte seines Evangeliums zum Theil auch da, wo er mit Matthäus verwandte Reden gibt, eigenen Quellen gefolgt sei. Dieß ist namentlich 17, 1—4 ganz gewiß; hier könnte zwar V. 1—3 Auszug aus Matth. 18, 6. ff. sein; aber V. 4 enthält einen Ausspruch, der die Frage des Petrus Matth. 18, 21 erst erklärt, woraus folgt, daß Lukas einer eigenen (nach S. 60 auch im Nazaräerevangelium benützten) Relation folgt und daher wohl auch V. 1—3 nicht aus Matthäus genommen hat. Die starke Verkürzung erklärt sich zum Theil daraus, daß Lukas als Pauliner die unmittelbare Identität des irdischen und des Auferstehungsleibes, die in den Matth. 18, 8. 9 aufbehaltenen Worten *καλόν σοί ἐστιν εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν κυλλόν, χωλόν, μονόφθαλμον* liegt, nicht anerkennen konnte (vgl. S. 165). Eine bemerkenswerthe Erscheinung ist endlich, daß auch die kleinern, in Wunder- und andern Erzählungen zerstreuten Redeelemente bei Lukas oft ganz wörtlich und fast immer sehr nahe mit Matthäus übereinstimmen, obwohl die Relation der Thatsachen meist eine abweichende ist. Es ist zwar in der Natur der Sache begründet, daß auch verschiedene Berichterstatter in der Ueberlieferung der Reden mehr übereinstimmen mußten, als in der Auffassung und Darstellung der Handlungen und Begebenheiten, weil bei Reden die Form nicht so viele Variationen zuläßt, wie bei Erzählungen von Fakta, wenn nicht der Inhalt selbst alterirt oder verloren gehen soll, und man könnte hieraus schließen, daß auch hier die Uebereinstimmung des Lukas mit Matthäus nicht auf eine Benützung oder Berücksichtigung des Letztern zurückzuführen sei; allein je mehr die vielfachen Differenzen der Evangelien unter einander zeigen, daß auch bei den Reden innerhalb gewisser Gränzen doch eine ziemliche Freiheit und Mannigfaltigkeit der verschiedenen Berichte stattfindet, desto wahrscheinlicher wird es, daß auch bei diesen Elementen die Uebereinstimmung keine zufällige sei, und nur insofern verhält es sich hier nicht ganz so, wie bei den übrigen Redestücken, als die Verwandtschaft mit Matthäus hier auch durch Benützung des ältern Markus vermittelt sein könnte, was jedoch deswegen nicht in sehr vielen Stellen anzunehmen sein wird, weil diese noch dürftige und ungeordnete Schrift Lukas nicht viel Brauchbares bieten konnte. Der sekundäre Charakter der Versuchungsge-

ſchichte bei Lukas iſt auch ſonſt (z. B. Schleiermacher S. 55) anerkannt; in der urſprünglichen Geſtalt dieſer Erzählung müſſen die einzelnen Verſuchungsakte einen Klimax gebildet haben, in welchem die ſtärkſte und gefährlichſte Verſuchung, das Verſprechen der Weltherrſchaft unter Bedingung des Abfalls von Gott, die letzte Stelle einnahm, während bei Lukas die Aufforderung zum Hinabſtürzen von der Tempelzinne ganz zweck- und bedeutungslos hintennach hinkt. Ebenſo verrathen auch die Reden die nachbeſſernde Hand des Evangeliſten; die Weglaſſung des (ῥήματι) ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος (θεοῦ) V. 4 läßt auf einen Verfaſſer ſchließen, der bereits an altteſtamentlichen Anthropomorphismen dieſer Art Anſtoß nahm; die in Vergleich mit Matthäus ausführlichere Anrede des Verſuchers V. 6 enthält doch nur in dem Zuſatze ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται καὶ ᾧ ἐὰν θέλω δίδωμι αὐτήν etwas Eigenes, aber gerade dieſer Zuſatz erweiſt ſich als eine Motivirung, die nur aus der Reflexion auf die Frage, inwiefern denn der Satan Matth. 4, 9 Jeſu die Weltherrſchaft habe anbieten können, erklärbar iſt und ſomit dieſe ältere Darſtellung ſchon vorausſetzt; auch paßt ſie nicht in die urſprüngliche Erzählung, da eine ſolche ausdrückliche Inanſpruchnahme des Beſitzes der ganzen Welt eine andere Antwort von Seiten Jeſu als das einfache προσκυνήσεις κύριον τὸν θεόν σου etc. hätte hervorrufen müſſen. Bei Matthäus dagegen iſt kein Wort zu viel und zu wenig, Form und Inhalt in vollkommenem Einklang, noch keine Spur eines dem urſprünglichen Sinne und Zwecke fremden, erſt hineingetragenen Elementes, daher man annehmen darf, Matthäus ſei derjenige Evangeliſt, welcher dieſer Perikope überhaupt erſt dieſe ihre jetzige Form gegeben hat, während bei Lukas die klaſſiſche Einfachheit und Objektivität bereits wieder durch reflexionsmäßige Abänderungen und ausmalende Zuſätze (ἐν στιγμῇ χρόνου V. 5) zerſtört wird. Auch darin verräth ſich die ſpätere Reflexion, daß nach V. 2 die Verſuchung 40 Tage lang dauerte und ſo die drei von V. 3 an erzählten Aufforderungen nur noch die Bedeutung haben, einzelne Beiſpiele dieſes πειρασμός (vgl. συντελέσας πάντα πειρασμόν V. 13) zu ſein. Dieſe Erſtreckung der Verſuchung auf 40 Tage hat bei Lukas allerdings ihren guten Grund, weil bei ihm das ganze Ereigniß ein Verſuch des böſen Feindes iſt, Jeſum von ſeinem Werke abzubringen, in Eine Reihe fallend mit den ſpätern Verſuchen Jeſum zu vernichten (4, 13 ἄχρι καιροῦ; vgl. 10, 18. 22, 3. 53); allein unpaſſend iſt es, zuerſt

von einer vierzigtägigen Verſuchung zu reden und dann doch V. 3. ff. drei einzelne, erſt nach Verfluß der 40 Tage erfolgte Verſuchungsakte in einer Art und Weiſe zu erzählen, wie wenn die Verſuchung überhaupt erſt jetzt ihren Anfang genommen hätte. Hier iſt die Abhängigkeit von Matthäus klar; an reellem Stoffe weiß Lukas nichts beizubringen, als was Matthäus ihm bietet, und kommt dadurch in einen Widerſpruch mit ſeiner eigenen Anſicht von dem ganzen Faktum, die von der Art war, daß entweder mehr als dieſe drei erſt am Ende der 40 Tage erfolgenden *πειρασμοί* oder (wie bei Markus) gar kein einzelner *πειρασμός* mehr aufgeführt werden mußte. Die Weglaſſung der *διακονοῦντες ἄγγελοι* erklärt ſich daraus, daß der *διάβολος*, deſſen Hinweggang den Schluß der Erzählung bildet, für den Evangeliſten nach Obigem die Hauptperſon bei dem ganzen Vorgange iſt, und daß bei ihm Jeſus dieſer Anerkennung ſeiner Treue von Seiten Gottes nicht mehr bedarf. Die Heilung des Ausſätzigen Kap. 5, V. 12. ff. ſcheint Lukas einfach aus Matthäus herübergenommen zu haben, indem ſie namentlich in den Redeelementen faſt wörtlich zuſammenſtimmt. Noch wörtlicher iſt die Uebereinſtimmung der Reden bei der Heilung des Gichtbrüchigen V. 22—24; auch V. 21 weicht nur darin ab, daß die Worte der Schriftgelehrten *οὗτος βλασφημεῖ* verſtärkt (*τίς ἐστιν οὗτος, ὃς λαλεῖ βλασφημίας*) und motivirt (*τίς δύναται ἁμαρτίας ἀφεῖναι εἰ μὴ μόνος ὁ θεός*) wiedergegeben werden. V. 36—39 unterſcheidet ſich von Matthäus dadurch, daß zuerſt die Unverträglichkeit des Faſtens mit dem Geiſt des neuen Bundes durch die Worte *καὶ τῷ παλαιῷ οὐ συμφωνεῖ ἐπίβλημα τὸ ἀπὸ τοῦ καινοῦ* deutlicher und einfacher, darum aber nicht urſprünglicher als bei Matthäus ausgeſprochen und ſodann V. 39 (vgl. Schleiermacher Lukas S. 80) ein Zuſatz gemacht wird, durch welchen auf die Zähigkeit der Anhänger des Alten, auf ihre Unfähigkeit das Neue ſogleich zu begreifen, hingewieſen werden ſoll. Ganz eigenthümlich iſt nun aber die Veränderung in V. 36 *οὐδεὶς ἐπίβλημα ἱματίῳ καινοῦ σχίσας* oder *ἀπὸ ἱματίῳ καινοῦ* (vgl. über die verſchiedenen Lesarten die Ausll.) *ἐπιβάλλει ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν· εἰ δὲ μήγε, καὶ τὸ καινὸν σχίσει καὶ τῷ παλαιῷ* etc. Bei Matthäus und Markus iſt nicht von dem Stück eines neuen Kleides, das man an ein altes ſetzt, ſondern blos von dem Stück eines (nicht ſchon zu einem Kleid verarbeiteten) neuen Stoffes die Rede, ſo daß der Sinn der iſt, man könne etwas Neues nicht an etwas ſchon Veraltetes anſetzen, das heißt, die Lehre Jeſu ſei von

der pharisäischen so ganz und gar verschieden, daß sie sich nicht in die Formen ihrer Gottesverehrung einzwängen lassen könne. Bei Lukas dagegen drückt sich Jesus so aus, es sei unpassend, ein Stück von einem neuen Kleide loszutrennen und es an ein altes Kleid zu setzen, weil man bei diesem Verfahren einerseits das neue Kleid zerschneide und andrerseits doch an das alte ein zu ihm gar nicht passendes Stück ansetze. Dieses Bild ist nicht mehr das einfache Bild des Matthäus und Markus, sondern es enthält das weitere Moment, daß es nicht angehe, ein einzelnes Element einer neuen Form der Gottesverehrung herauszunehmen und es auf eine alte, zu der es ursprünglich nicht gehört, überzutragen. Zu dieser Abänderung fand sich Lukas ohne Zweifel durch die von ihm ohnedieß mit besonderem Nachdruck hervorgehobenen Worte Jesu τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις (V. 35) bewogen; denn hier wird ja gesagt, daß auch die christliche Gottesverehrung (das ἱμάτιον καινόν) ein Fasten habe, wie der Pharisäismus, oder daß das Fasten allerdings auch innerhalb des Christenthums ein Element des religiösen Lebens bilde, wogegen die gleich nachfolgenden Gleichnißreden in der Fassung, die sie bei Matthäus haben, buchstäblich genommen das Fasten als gänzlich unbrauchbar für die christliche Gottesverehrung darstellen. Diesen Widerspruch (der freilich mehr in der Ausdrucksweise als in der Sache liegt) will Lukas dadurch beseitigen, daß er Jesum V. 36 sagen läßt, das Christenthum habe allerdings auch ein Fasten, wie die Pharisäer und Johannisjünger, aber ein von diesem letztern gänzlich verschiedenes, weil es integrirender Bestandtheil eines ἱμάτιον καινόν, einer ihrem ganzen Wesen nach durchaus neuen Gottesverehrung sei; dieses christliche Fasten habe daher mit der Gottesverehrung der Pharisäer und Johannisjünger nichts zu thun und könne ganz und gar nicht in irgend eine Verbindung mit ihr gebracht werden; das christliche Fasten habe seine Bedeutung nur innerhalb der christlichen Gottesverehrung selbst, könne von ihr nicht getrennt und auf den Boden der jüdischen verpflanzt werden, weil sonst ein der erstern wesentlich angehöriges und nur innerhalb ihrer seine Bedeutung habendes Element von Dem, womit es zusammengehört, abgelöst (τὸ καινὸν σχίσει) und auf ein ihm ganz fremdes Gebiet übergetragen würde. Jesus sagt also hier nicht, er könne für seine Lehre die veralteten jüdischen Formen nicht mehr brauchen, sondern die Anhänger der veralteten jüdischen Formen können sich die Formen der christlichen Gottesverehrung nicht

aneignen, ohne die neuen christlichen Formen in eine widersprechende Verbindung mit den jüdischen zu bringen. Dieser Ausspruch paßt nun freilich nicht auf die Pharisäer, mit denen es Jesus hier zu thun hat, er paßt nur auf Christen, welche von den jüdischen Formen der Gottesverehrung nicht lassen und deßungeachtet auch das durch Jesus gekommene „Neue" sich aneignen und mit ihren veralteten jüdischen Satzungen synkretistisch zusammenketten, ihrem Judenthum durch die Adoption dieses Neuen gleichsam aufhelfen, das schadhaft gewordene jüdische Kleid durch Ansetzung von Stücken aus dem *καινὸν ἱμάτιον* des Christenthums gleichsam ausbessern wollen, d. h. er paßt (wie V. 39) nicht auf Juden, sondern auf Judenchristen, er erklärt es für einen Widerspruch, Jude und Christ zugleich sein zu wollen; auch hier haben wir eine spätere, aus dem Paulinismus des Verfassers hervorgegangene Aenderung, auch hier wird einem Worte Jesu eine Beziehung auf die Gegenwart, auf die innern Verhältnisse des christlichen Lebens selbst gegeben. Kap. 6, 1—5 fehlt die Berufung Jesu darauf, daß die Priester bei ihren Tempelgeschäften am Sabbath ohne Schuld das Gebot der Sabbathsunthätigkeit verletzen (Matth. 12, 5), indem Lukas nach seinem ganzen Standpunkt eine solche Rechtfertigung Jesu durch Berufung auf Das, was das Gesetz zu thun erlaubt, überflüssig finden mußte; die Erinnerung an den Spruch *ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν* (Matth. 12, 7) mochte er deswegen übergehen, weil dieselbe auch bei Matthäus nicht recht in den ganzen Zusammenhang passen will. Bei der Erzählung der Sabbathsheilung V. 6—11 scheint Lukas zu einer andern Fassung der Reden Jesu dadurch bewogen worden zu sein, daß er die Worte Matth. 12, 11 in der Quelle, die er Kap. 14 benützte, anderswo, nämlich bei der Heilung des Wassersüchtigen (V. 5) vorfand. Kap. 7 dagegen, bei der Heilung des Knechtes in Kapernaum, ist die Uebereinstimmung in den Worten des Hauptmanns und Jesu selbst, obwohl Matth. 8, 11. 12 erst später (Luk. 13, 28) angebracht ist, fast durchaus so wörtlich, daß man annehmen muß, auch hier habe Lukas das Matthäusevangelium als dasjenige, welches einmal Hauptquelle für die *λόγια κυριακὰ* war, zu Grund gelegt, obwohl er sonst diese Erzählung mit mehreren eigenthümlichen Zügen bereichert hat. Die verkürzende Darstellung des Besuchs der Verwandten Jesu 8, 19—21 hat ihren Grund wohl darin, daß Lukas dieser Scene, die bei Matthäus den Charakter einer lobenden Anerkennung der *μαθηταὶ* an sich trägt, eine andere, all-

gemeinere Fassung geben wollte, und zwar um so mehr, als die Apostel gerade vorher (V. 18) eine sehr starke Ermahnung, ihres Berufes sich nicht unwürdig zu erweisen, erhalten haben. Bei Matthäus (12, 46) ist die Erzählung so gestellt, daß die Jünger im Gegensatz zu der γενεὰ πονηρὰ (V. 39—45) und zu den gleich nachher 13, 1. ff. geschilderten für das Reich Gottes unempfänglichen Menschenklassen als Diejenigen erscheinen, welche Jesus um ihrer Liebe zu Gott willen der höchsten Ehre und Liebe von seiner Seite würdigt; Lukas aber, obwohl auch bei ihm das οὗτοι V. 21 die ursprüngliche Beziehung auf die nächste Umgebung Jesu oder auf die Jünger noch durchblicken läßt, stellt sie so, daß sie wegen der unmittelbar vorher an die Letztern ergehenden Warnungen den Charakter einer auch an die Jünger gerichteten Ermahnung erhält (wogegen Markus auch hier vollends ganz konsequent verfährt, indem er durch den Zusatz καὶ ἐκάθητο περὶ αὐτὸν ὄχλος V. 33 und τοὺς περὶ αὐτὸν κύκλῳ καθημένας V. 34 die bei Lukas noch stehen gebliebene Beziehung auf die Apostel geradezu beseitigt). Die Stillung des Seesturms erzählt Lukas (V. 22—25) kürzer als Matthäus, wie wenn er diesem Ereigniß, das es ja nicht mit der Bekämpfung feindlicher Mächte (wie die Sabbathheilungen und Dämonenaustreibungen) zu thun hat, weniger Gewicht beilegte — was man auch aus der Weglassung des Seeübergangs schließen muß —; um so ausführlicher erzählt er dagegen die Heilung des Dämonischen (nach einer andern Ueberlieferung als Matthäus) und die zwei weitern Wunder, welche er an dieselbe angereiht hat (V. 40—56), desgleichen die Heilung des Mondsüchtigen 9, 38. ff. Kap. 18, V. 19 haben wir wieder eines der wenigen Beispiele davon, daß Lukas Matthäus gegenüber eine richtigere und ursprünglichere Form eines Ausspruchs Jesu (τί με λέγεις ἀγαθόν;) darbietet; die weitere Abweichung dagegen, daß nach der Fassung des Matthäus die Gesetzeserfüllung als hinreichend zur Erlangung des ewigen Lebens, das Verlassen des irdischen Besitzes aber nur als Mittel erscheint, um die höchste Stufe der Vollkommenheit zu erreichen, während bei Lukas (ἔτι ἕν σοι λείπει) die Gesetzeserfüllung nicht zureicht, um das Leben zu ererben, diese Abweichung ist um so mehr zu Gunsten des Matthäus zu entscheiden, da Lukas bei der Aufzählung der ἐντολαί gerade das wichtigste und umfassendste, das hier am wenigsten fehlen darf, das Gebot der Nächstenliebe, wegläßt, was nur darin seinen Grund haben kann, daß im andern Falle die Erklärung Jesu,

die Erfüllung der ἐντολαὶ V. 20 ſei unzureichend zur Seligkeit, theils mit 10, 28 im Widerſpruch geſtanden theils überhaupt ganz unwahrſcheinlich erſchienen wäre; auch hier eine antijudaiſtiſche Umbildung eines Ausſpruches Jeſu, die mit der urſprünglichen Form deſſelben in Widerſpruch kommt. Die Verſe 23—30 ſtimmen faſt ganz mit Matthäus, nur daß V. 30 deutlicher und beſtimmter iſt als die entſprechende Stelle bei Letzterem, und daß Lukas die Verheißung an die Apoſtel Matth. 19, 28 erſt beim letzten Mahle Jeſu mit ihnen nachbringt, weil die Nähe von V. 34 (καὶ αὐτοὶ οὐδὲν τούτων συνῆκαν καὶ ἦν τὸ ῥῆμα τοῦτο κεκρυμμένον ἀπ᾽ αὐτῶν καὶ οὐκ ἐγίνωσκον τὰ λεγόμενα) es nicht geſtattete, ſchon hier den Apoſteln ſo hohe Ehren verheißen zu laſſen; dieß konnte erſt am Schluß der irdiſchen Laufbahn Jeſu paſſend ſein, ſofern hier den Jüngern, ſo beſchränkt auch ſonſt ihre Einſichten und Kräfte überall im dritten Evangelium erſcheinen, zum Lohn für ihre fortwährende Treue die Theilnahme an der künftigen Verherrlichung des Meſſias wohl in Ausſicht geſtellt werden durfte (22, 28. ff. ὑμεῖς δέ ἐστε οἱ διαμεμενηκότες μετ᾽ ἐμοῦ ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου, διατίθεμαι ὑμῖν —, ἵνα — καθίσεσθε ἐπὶ θρόνων κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ); durch dieſe Verlegung war zugleich der Mißſtand, daß Matth. 19, 28 dieſe Verheißung auch dem nachherigen Verräther Judas zu Theil wird, gehoben, obwohl auch hier die nicht überall glücklich nachbeſſernde Hand daran ſichtbar iſt, daß zwar das δώδεκα vor θρόνους, nicht aber das δώδεκα vor φυλάς weggelaſſen iſt, weil dieß nicht weggelaſſen werden konnte. Das Gleichniß von den Arbeitern im Weinberg konnte Lukas um ſo eher übergehen, da die zwölf Apoſtel in ſeinem Evangelium ſchon genug Ermahnungen zur Demuth und Anſpruchloſigkeit erhalten haben; wahrſcheinlich wollte aber Lukas die Erzählung des Zuges nach Jeruſalem nicht durch ein Lehrſtück von ſo beträchtlichem Umfange unterbrechen, und zwar um ſo weniger, da er für daſſelbe die ſchöne Perikope von Zachäus als Beleg dafür, daß auch für Reiche die Theilnahme am Reich Gottes nichts ſchlechthin Unmögliches iſt (18, 27), und das Gleichniß 19, 11—27 (ſ. S. 156) in Bereitſchaft hatte. Daſſelbe Motiv leitete den Evangeliſten bei der Uebergehung der (ihm vielleicht auch wegen der Worte οὐκ ἔστιν ἐμὸν δοῦναι anſtößigen) Erzählung von den Zebedaiden, die zudem ſchon 9, 55 eine Zurechtweiſung erhalten hatten; auch hier erachtete es Lukas für das Richtigere, dergleichen ſpeciell auf die Jünger bezügliche Reden bei dem letzten Mahle Jeſu mit den

Seinigen anzubringen, indem ja die bei Matthäus aus Anlaß der Bitte der Zebedaiden an die Jünger gerichteten Belehrungen über Demuth Luk. 22, 24—27 wiederkehren, und zwar mit einer an dieſem Orte paſſenden Anſpielung auf die von Jeſus vorher vorgenommene Austheilung von Brod und Wein (V. 27 *τίς γὰρ μείζων, ὁ ἀνακείμενος ἢ ὁ διακονῶν; οὐχὶ ὁ ἀνακείμενος; ἐγὼ δὲ εἰμι ἐν μέσῳ ὑμῶν ὡς ὁ διακονῶν*, „wie der Diener", ſofern nach V. 18 Jeſus wenigſtens von dem Weine nichts genießt, ſondern ihn ſeinen Jüngern überläßt). Die Erzählung der Blindenheilung V. 35. ff. ſtimmt in den Reden faſt ganz wörtlich mit Matthäus und iſt alſo wohl auch nicht ohne Rückſicht auf Letztern abgefaßt; 19, 30. ff. dagegen, bei der Beſtellung des Füllens, iſt der Zuſatz *ἐφ' ὃν οὐδεὶς πώποτε ἀνθρώπων ἐκάθισε* auf eigene Quellen zurückzuführen, dergleichen ſich ja gleich nachher V. 38 (*εἰρήνη ἐν οὐρανῷ καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις*, vgl. 2, 14), V. 40 (*ἐὰν οὗτοι σιωπήσωσιν, οἱ λίθοι κεκράξονται*), V. 42. ff. (*ὅτι εἰ ἔγνως καὶ σὺ – τὰ πρὸς εἰρήνην σε* etc.), 20, 6 (vgl. S. 144), 21, 1—4 (Scherflein der Wittwe), 22, 10—12 (Beſtellung des Paſſah's) ankündigen. Bei dem letzten Mahle iſt es für unſern Evangeliſten bezeichnend, daß er die Ankündigung des Leidens und Sterbens Jeſu, das bei ihm auch ſonſt ganz die Wichtigkeit hat, welche es für einen Pauliner haben mußte, voranſtellt (V. 15—18); hieraus ſcheint auch der ſchwierige Umſtand zu erklären, daß Jeſus ſchon V. 17 ein *ποτήριον* den Jüngern austheilt, denn dieſes Ueberlaſſen des Weines an die Jünger, von den Worten *λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς, λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου, ἕως ὅτου ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ* begleitet, iſt eben ein Symbol davon, daß Jeſus ſein Leben auf Erden als bereits beſchloſſen anſieht, eine Hinweiſung auf den Tod als ſolchen, während der zweite Becher (V. 20) es mit der an denſelben ſich knüpfenden Sündenvergebung zu thun hat. V. 16 *οὐ μὴ φάγω αὐτὸ (τὸ πάσχα), ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ* (wohl nach dem *οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου* etc. gebildet) hat gleichfalls den Zweck, den Jüngern das Beſchloſſenſein der irdiſchen Laufbahn Chriſti, in das ſie ſich nach 18, 34 gar nicht finden wollten und auch jetzt noch nicht finden können (vgl. die *φιλονεικία* V. 24), beſtimmt anzukündigen und zugleich den Hergang ſo darzuſtellen, als habe Jeſus an dem jüdiſchen Ritus des Paſſahmahls keinen Antheil genommen (vgl. Ewald Evv.

S. 348), daher das τοῦτο τὸ πάσχα (ἐπεθύμησα φαγεῖν) in V. 15 nur bildlich (für letztes Zusammensein mit den Seinigen überhaupt) oder nach dem christlichen Sinn von πάσχα zu nehmen ist. V. 19 und 20 gehen auf paulinische Ueberlieferung zurück (vgl. 1 Kor. 11, 24. f.); die Verse 31. ff. (ἰδοὺ ὁ σατανᾶς ἐξητήσατο ὑμᾶς — καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας στήρισον τοὺς ἀδελφούς σου) setzen gleichfalls eine besondere Quelle voraus, und ebenso V. 35—38, in welchen unter Anspielung auf die erstmalige Aussendung der Apostel gesagt wird, daß nun nicht mehr eine Zeit ruhiger, durch keine äußern Sorgen gestörter Wirksamkeit für das Evangelium, sondern eine Zeit der Noth da sei, in welcher man auf Alles gefaßt, auf Lebensrettung bedacht sein müsse (Worte, die wieder den Zweck haben, die nun hereinbrechende Katastrophe den Jüngern als eine schlechthin unvermeidliche, jeden Augenblick bevorstehende zu bezeichnen). V. 21—23 bringt Lukas wohl aus eigenen Mitteln die Verbesserung an, daß die Jünger, da Jesus von der Anwesenheit eines Verräthers in ihrer Mitte spricht, nicht fragen Μήτι ἐγώ εἰμι, sondern nur herauszubringen suchen, wer unter ihnen wohl der Verräther sein möge; sonst aber müssen wie in diesem Abschnitt so überhaupt auch für den übrigen Cyclus der jerusalemischen Fakta und Reden von Kap. 19 bis zum Schluß des Evangeliums besondere Ueberlieferungen angenommen werden. — Gegen die im Bisherigen gegebene Nachweisung einer immer wiederkehrenden Berücksichtigung des Matthäus durch Lukas könnte man nun einwenden wollen, daß in diesem Falle die Weglassung so mancher Redestücke des ersten Evangeliums nicht erklärbar sei, und zwar um so weniger, da Lukas sich eine gewissenhafte und vollständige Benützung aller ihm zu Gebote stehenden Quellen zum Gesetz gemacht habe. Wir haben jedoch schon bei mehreren Stellen die Gründe gefunden, welche den Evangelisten zur Abkürzung oder Weglassung matthäischer Reden bewogen, und auch die übrigen Weglassungen sind von der Art, daß sie sich von selbst als aus subjektiven Motiven des Schriftstellers hervorgegangen zu erkennen geben. So die Beseitigung aller partikularistisch judaistischen Elemente (Matth. 10, 5. 23. 15, 21. ff. 7, 6 μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσίν, ein Spruch, der jedenfalls sehr leicht auf die Heiden bezogen werden konnte), des Ausspruchs Jesu, daß er nicht gekommen sei, das Gesetz aufzulösen, der das Gesetz gegen die pharisäischen Zusätze in Schutz nehmenden Polemik gegen Pharisäer und Schriftgelehrte Matth. 5, 20. ff. 15, 1—20, der z. B. von den

Ebioniten (Hom. 11, 35) auf Paulus gedeuteten Weiſſagungen von falſchen Propheten (Matth. 7, 15. 24, 11. 24) und von einer einreißenden ἀνομία (Matth. 24, 12), der Seligpreiſung des Petrus und ſeiner Erklärung zum Felſen der Kirche. Es hieße doch dem Zufalle gar zu viel eingeräumt, wenn man alle dieſe Weglaſſungen, die mit der unverkennbaren pauliniſchen Tendenz des Ganzen ſo innig harmoniren, für unabſichtlich halten oder annehmen wollte, daß gerade dieſe Stücke dem ſonſt ſo vollſtändig unterrichteten Evangeliſten unbekannt geblieben ſein ſollten. Auf die freiere und mildere Tendenz des Paulinismus iſt zurückzuführen die Weglaſſung der Matth. 16, 19. 18, 18 den zwölf Apoſteln ertheilten Vollmacht Sünden ſowohl zu vergeben als nicht zu vergeben und überhaupt im Namen Chriſti Alles feſtzuſetzen, der ziemlich ſtreng und judaiſtiſch lautenden Vorſchriften über den Kirchenbann (Matth. 18, 16. 17, beſonders ἔχω σοι ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης), die Uebergehung von Matth. 24, 20 (προσεύχεσθε, ἵνα μὴ γένηται ἡ φυγὴ ὑμῶν ἐν σαββάτῳ) und der Lehren über Opfer und Faſten 5, 23 (ἐὰν οὖν προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον κ. τ. λ.) und 6, 16 (ὅταν δὲ νηστεύητε κ. τ. λ.), des Verbots des Schwörens, auf welches die geſetzliche Tendenz des Judenchriſtenthums ſo hohen Werth legte (Jak. 5, 12. Hom. 3, 55); ebenſo hängt es theils mit dem Paulinismus des Verfaſſers, theils mit dem geringern Intereſſe, das ſolche Reden für eine ſpätere Zeit haben mußten, zuſammen, daß die Oppoſition Jeſu gegen einzelne phariſäiſche Lehrbeſtimmungen (15, 1. ff. 23, 16. ff.), ſo wie die Erzählung vom Stater im Maule des Fiſches (vgl. S. 31), verſchwunden iſt und ſtatt der Lehre der Phariſäer vielmehr überall ihre Selbſtgerechtigkeit, ihr Mangel an Demuth und Selbſterkenntniß bekämpft, ſo wie auch die anſchaulichen und konkreten Schilderungen ihrer Heuchelei und ihres anſpruchsvollen Auftretens (Matth. 6, 1. ff. 16. 23, 5. 7. ff.) viel kürzer wiedergegeben werden; das gegen die Volksobern gerichtete Gleichniß Matth. 21, 28. ff. fehlt wohl deswegen, weil Lukas mit Rückſicht auf Kap. 11—16 die Polemik Jeſu gegen ſeine Gegner in Jeruſalem kürzer zu faſſen geeignet fand und in der Parabel vom verlornen Sohne ſchon ein ähnliches Stück beigebracht hatte. Ganz pauliniſch iſt ferner die Weglaſſung der Reden und Parabeln, welche die Wiederkunft Jeſu zum Gericht und die Schilderung des letztern zum Gegenſtande haben. Obgleich zu wiederholten Malen die Rechenſchaft eingeſchärft wird, welche der Menſch über all' ſein Thun und

Lassen abzulegen hat, so ist doch für die, welche dem Menschensohn geglaubt haben, seine Wiederkunft nicht eine Wiederkunft zum Gericht, sondern das σταθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου (21, 36) ist hier nichts Anderes als die rettende Vereinigung der Gläubigen mit ihrem Herrn (vgl. auch 12, 36—38 und 1 Thess. 4, 13. ff.), die Parusie ist die ἀπολύτρωσις der Auserwählten (21, 28. vgl. 18, 7. 17, 22. Röm. 8, 23. Gal. 1, 4. Eph. 1, 14. 4, 30), in ähnlicher Weise, wie im vierten Evangelium der Gläubige nicht in's Gericht kommt, sondern ohne ein Gericht bestehen zu müssen in's Leben eingeht. Statt der Verfluchung des Feigenbaums hat Lukas eine die göttliche Langmuth versinnlichende Parabel 13, 6—9; die Drohung, daß wer das Schwert zieht, durch das Schwert umkommen solle (Matth. 26, 52) fehlt, und bei der Stelle über die Lästerung des Geistes ist das (οὐκ ἀφεθήσεται) οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι, bei dem Gleichniß 14, 16. ff. die Hinauswerfung des Gastes, der kein hochzeitliches Kleid an hatte, weggelassen; fast nur da, wo Jesus gegen die Selbstgerechtigkeit und den irdischen Sinn der Juden auftritt, ist von strenger Strafe und Verdammniß die Rede (6, 24. ff. 11, 31 — 13, 5. 13, 26. ff. 16, 19. ff. 17, 32. ff. 19, 27. 41. ff. 21, 22). Die Stellen Matth. 11, 28. f. (ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ) und 24, 36 (περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης οἶδεν etc.) kann Lukas übergangen haben, weil sie ihm zu dem übermenschlichen Charakter der Person Jesu nicht zu passen schienen; einzelne Auslassungen kleinerer Reden, wie der Parabel vom Schatz und der Perle, der Stelle über die ἄγγελοι der παιδία (Matth. 18, 10), die dem Evangelisten vielleicht mit seinen Vorstellungen von Gott unvereinbar war, und der leicht einem Mißverständniß ausgesetzten Stellen über die Schlangenklugheit und über die εὐνοῦχισις (Matth. 19, 12) sind zu unbedeutend, als daß sich aus ihnen ein Schluß gegen die Bekanntschaft des Verfassers mit dem Matthäusevangelium ziehen ließe.

2. Die Geschichtserzählung des Evangeliums. Weniger Rücksichtnahme auf Matthäus finden wir in der Geschichtserzählung unsres Evangelisten. Für die Reden mußte ihm natürlich dasjenige Evangelium, das sich eine ausführliche Darstellung derselben zu seiner Hauptaufgabe gemacht hatte, eine seiner beachtenswerthesten Quellen sein; anders dagegen verhält es sich bei der Erzählung der Begebenheiten und Handlungen, hier konnte ein Schriftsteller wie Lukas von der Auswahl und Auffassung des Stoffs

bei dem erſten Evangeliſten am allerwenigſten befriedigt ſein. Jeſus iſt ihm ja nicht blos der jüdiſche Meſſias, ſondern der Erlöſer der Menſchheit (vgl. 2, 11. 24, 47. A.G. 1, 8), nicht der Sohn Davids und Abrahams, ſondern der Sohn Gottes, welcher für alle Menſchen und Völker die Verſöhnung mit Gott vermittelt (vgl. 2, 14. 3, 38), durch deſſen gläubige Aufnahme die Seligkeit für Alle und Jede bedingt iſt (A.G. 4, 12). In Folge dieſer von Matthäus ſo ganz abweichenden Anſchauung war dem Evangeliſten nicht die Lehre, ſondern die Perſon und das Werk Chriſti, ſeine Selbſtoffenbarung als υἱὸς θεοῦ τοῦ ὑψίστου (8, 28) durch eine dieſe ſeine Würde darſtellende Thätigkeit und Wirkſamkeit die Hauptſache (περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων 1, 1. ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν καὶ διδάσκειν A.G. 1, 1), und ſeine Erzählung unterſcheidet ſich daher von der des Matthäus vor Allem dadurch, daß ſie mit einer Reihe von Begebenheiten, welche in prophetiſcher, vorbereitender Weiſe auf den göttlichen Urſprung und Charakter des Werkes Chriſti hinweiſen, und mit einer ausführlichen Darſtellung des göttlichen Urſprungs ſeiner Perſönlichkeit ſelbſt beginnt und ebenſo mit einer nochmaligen Hinweiſung auf den in dem ganzen Wirken Chriſti ſich verwirklichenden göttlichen Erlöſungsplan (24, 26. f. 44. ff.) und mit der Darſtellung ſeiner Erhöhung zum Himmel, welchem ſeine Perſönlichkeit entſtammte, abſchließt. Ebenſo iſt zwiſchen dieſen beiden Endpunkten das Eigenthümliche des dritten Evangeliums dieß, daß es auch hier überall den göttlichen Charakter der Perſon, des Auftretens und des Werkes Jeſu hervortreten läßt, und zwar theils durch die Schilderung des Außerordentlichen, Uebermenſchlichen, das ſich von Anfang an in ihm und ſeiner Wirkſamkeit kundgab, theils durch die fortwährende Hinweiſung auf ſeinen Tod und ſeine Erhebung zum Himmel als auf diejenigen Ereigniſſe, in welchen ſeine ganze irdiſche Geſchichte ihren eigentlichen Zweck und Abſchluß haben ſollte. Die Verwirklichung des göttlichen Erlöſungsplanes iſt aber für den Evangeliſten zugleich die Bekämpfung der un- und widergöttlichen Mächte, aus deren Gewalt die Menſchheit befreit werden ſoll, und er unterläßt es daher nicht, auch dieſes Moment des Kampfes Jeſu mit der gott- und menſchenfeindlichen höhern Geiſterwelt zur Anſchauung zu bringen und eben in ihrer ſiegreichen Bekämpfung die göttliche Natur Jeſu ſich offenbaren zu laſſen; Jeſus iſt ihm nicht etwa blos der Befreier des israelitiſchen Volkes von ſeinen Phariſäern und Schriftgelehrten, nicht blos der

Menſchenfreund, der von den Leidenden und Niedergedrückten ihre „Krankheiten und Schwachheiten hinwegnimmt", ſondern der Erlöſer der Menſchheit aus der „Gewalt der Finſterniß" (vgl. Kol. 1, 16), der ſiegreiche Vertreter des guten Princips gegen das böſe, der Sache Gottes gegen das Reich des Satans und aller in ſeinem Dienſte ſtehenden dämoniſchen Mächte, daher ſich das dritte Evangelium namentlich durch die Wichtigkeit, die es den Dämonenaustreibungen beilegt, durch das wiederholte Hereinziehen des σατανᾶς in die Geſchichte Jeſu (S. 171. A.G. 10, 38) und durch die Darſtellung ſeiner jüdiſchen Gegner als der Werkzeuge eben dieſer Macht der Finſterniß (22, 53) von der Darſtellung des Matthäus unterſcheidet. In engſter Verwandtſchaft hiemit ſteht die Bedeutung, welche die univerſelle Beſtimmung des Werkes Jeſu für den pauliniſchen Verfaſſer hat; ein Hauptzweck ſeines Werkes iſt es ja, dieſe univerſelle Beſtimmung des Chriſtenthums namentlich durch Schilderung des unverſöhnlichen Gegenſatzes zwiſchen Jeſu und ſeinen Gegnern und durch wiederholte Erklärungen, daß das Judenthum gar nicht das wahre und eigentliche Gebiet für die Verwirklichung ſeines Werkes ſei, in ihr volles Licht zu ſtellen. Dieſe höhere (transſcendentere) und univerſellere Auffaſſung Chriſti und ſeines Werks wird dem Evangeliſten wohl Niemand mehr abſprechen wollen; iſt aber ſie einmal zugegeben, ſo wird man auch nicht in Abrede ziehen können, daß ſie auf ſeine Darſtellung der evangeliſchen Geſchichte (und Lehre) von Einfluß ſein mußte; faſt alle Eigenthümlichkeiten der Auswahl, Anordnung und Auffaſſung des Stoffes weiſen uns auf dieſe Tendenz zurück, ſie können zwar keineswegs blos aus ihr erklärt werden, ſondern ſetzen beſondere, von Matthäus verſchiedene Quellen voraus, aber auch die Benützung ſolcher Quellen ergab ſich, wenn gleich das Streben nach hiſtoriſcher Vollſtändigkeit dazu mitwirkte, der Hauptſache nach eben aus der ganzen Anſchauung, von welcher der Evangeliſt ausgeht, ſofern ja dieſe von Matthäus abweichenden oder unabhängigen Quellen faſt immer gerade bei ſolchen Partien der Erzählung hervortreten, welche die eine oder andere Seite dieſer Anſchauung zur Darſtellung bringen. Deßungeachtet aber zeigt ſich auch in der Geſchichtserzählung, wie z. B. in der Verſuchungsgeſchichte (S. 172), hie und da eine Abhängigkeit von Matthäus, und jedenfalls iſt auch hier die Darſtellung des Lukas der des letztern gegenüber eine ſekundäre, welche in manchen Partien zwar nicht unmittelbar, aber doch ihrer urſprünglichen Entſtehung

nach die matthäiſche voraus ſetzt. — Was zuerſt die Eintheilung und Anordnung des Ganzen betrifft, ſo theilt ſich die evangeliſche Geſchichte bei Matthäus in die Kindheitsgeſchichte (Kap. 1. 2), in die Erzählung des meſſianiſchen Auftretens und der meſſianiſchen Wirkſamkeit Jeſu in Galiläa (Kap. 3 – 18) und der die Laufbahn Jeſu abſchließenden Ereigniſſe in Judäa und Jeruſalem nebſt dem kurzen Bericht über ſeine Wiedererſcheinung in Galiläa (Kap. 19—28). Nachdem Jeſus durch die Vorgänge bei der Taufe zum Meſſias deklarirt iſt und durch die Verſuchung ſich als ſolchen bewährt hat, tritt er in Galiläa als dem Lande, wo der Meſſias ſich offenbaren ſoll, auf und wirkt hier durch Lehre und That ſo lange, bis er dem Volke und ſeinen Jüngern, und zwar jenem als der προφήτης ἐκ Ναζαρὲθ τῆς Γαλιλαίας (16, 14. 21, 11), dieſen aber beſtimmter als der Χριστός oder υἱὸς θεοῦ offenbar geworden iſt; in Galiläa handelt es ſich um die belehrende und wunderthuende meſſianiſche Selbſtdarſtellung Jeſu, in Jeruſalem dagegen um den entſcheidenden Kampf mit der jüdiſchen Hierarchie, daher insbeſondere die antipharisäiſche Rede in Kap. 23 gerade hier ihren Platz gefunden hat. Allerdings beginnt auch ſchon innerhalb des galiläiſchen Aufenthalts die Darſtellung des Gegenſatzes zwiſchen Jeſu und ſeinen Gegnern und der Unempfänglichkeit, mit der Jeſus auch ſonſt bei dem ihm zwar nicht feindlichen, aber zu ſeiner eigentlichen Erkenntniß unfähigen Volke zu kämpfen hatte, allein doch immer ſo, daß dieſes negative Element des Kampfes und Gegenſatzes dem poſitiven der Lehr- und Wunderthätigkeit untergeordnet bleibt und nur in einzelnen theils kleinern (9, 1 — 17. 34. 13, 53. ff.), theils größern Abſchnitten (Kap. 11. 12. 15, 1 — 20) in die Schilderung der letztern eingefügt wird; es tritt hier noch nicht für ſich hervor, kommt gleichſam noch nicht zu eigener, geſonderter Konſiſtenz, ſondern unterbricht nur an einzelnen Punkten die mit jedem Schritt ſich großartiger und erfolgreicher entfaltende meſſianiſche Selbſtoffenbarung Jeſu durch Lehre, Wunderthaten und wunderbare Begebenheiten; ſeinem weit überwiegenden Hauptinhalte nach hat der Abſchnitt Kap. 3—18 den poſitiven Zweck, dieſe Offenbarung in fortwährend zunehmender Kraft und Klarheit ſich entwickeln zu laſſen. Sie beginnt, nachdem die Taufe und Verſuchung erzählt iſt, mit der Bergrede, in welcher Jeſus ſogleich als Geſetzgeber und künftiger Richter der Menſchen auftritt, ſie ſetzt ſich fort in den Heilungen und Dämonenaustreibungen, die Jeſus verrichtet (Kap. 7. u. 8), ſie wird Kap. 9 ſchon

bestimmter, indem hier Jesus mit seiner Vollmacht Sünden zu vergeben auftritt (V. 1—8) und sich als den Erlöser der Sünder ankündigt (V. 9—17), so wie durch weitere Beweise seiner überall helfenden und rettenden Thätigkeit (V. 18—34) und durch die Aussendung der Apostel, mit welcher der erste Anfang zur Gründung der *βασιλεία θεῦ* auf Erden gemacht wird. Von Kap. 11 an werden die Erklärungen Jesu über seine Messianität immer deutlicher und entschiedener (11, 12—15. 20—30) und zwar sogar den Pharisäern gegenüber (12, 6. 8. 28—42); Kap. 13 folgen wieder Belehrungen über das Messiasreich und das Gericht, das der Messias vornehmen wird, und Kap. 14—16 wird sowohl der Glaube der Jünger als die Bewunderung des Volkes durch die letzten und größten Wunder, die beiden Speisungen, den Seeübergang und die Rettung des versinkenden Petrus so befestigt und gestärkt, daß nun Kap. 16, V. 13. ff. das Resultat alles Bisherigen gezogen werden kann. Das Volk ist von der höhern Mission Jesu überzeugt, die Jünger haben den Messias in ihm erkannt, und es handelt sich jetzt nur noch darum, der Offenbarung der Messianität Jesu vollends das letzte Siegel aufzudrücken; sie hat ihren Kreislauf vollendet und bedarf nur noch eines ihre Wahrheit zu vollkommener Klarheit und Gewißheit bringenden Abschlusses. Ein solcher wird ihr nun in ganz ähnlicher Weise gegeben, wie zu Anfang des messianischen Auftretens Jesu. Wie sie Kap. 3 mit einer vom Himmel selbst kommenden Deklaration Jesu zum Messias beginnt, so endigt sie ganz in derselben Weise mit einer Wiederholung dieser Himmelsstimme vor den bedeutendsten der Jünger Jesu; wie dort der Himmel sich öffnet und der heilige Geist auf Jesum sichtbar herniederschwebt, so erscheinen auch hier die beiden zum Himmel erhobenen Vertreter des Gesetzes und der Prophetie und stellen sich dem in seiner messianischen *δόξα* erscheinenden Stifter des neuen Bundes als Zeugen seiner Messiaswürde zur Seite; wie dort Johannes der Täufer in Jesu den Größern nach ihm erkennt, so wird hier auf ihn als den Vorläufer des Messias nochmals zurückgewiesen; wie dort Jesus den Versuch des Satans, ihn Gott untreu zu machen, von sich weist, so ruft er hier in dem Momente, in welchem es sich um den letzten und schwersten Schritt seiner messianischen Laufbahn handelt, dem Apostel, der ihn davon zurückhalten will, die Worte zu *ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ· σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων*; kurz die Offenbarung Jesu als Messias schließt

ſich ganz in derſelben Weiſe ab, wie ſie begonnen hatte, ſie erhebt ſich auch hier, wie zu Anfang, noch einmal in das Gebiet des Uebernatürlichen und Uebermenſchlichen zu einer Höhe, welche keine weitere Steigerung mehr zuläßt. Nun aber, nachdem ſie auf dieſem Punkte angekommen iſt, folgt unmittelbar der ſcheinbare Untergang der Herrlichkeit des Meſſias in Leiden und Tod, weil jetzt, nachdem er ſich ganz und vollkommen geoffenbart hat, etwas Weiteres für ihn nicht mehr zu thun und der Fortbeſtand ſeines Werkes für immer geſichert iſt; Jeſus ſelbſt erklärt 16, 18 die unzerſtörbare, ewige Dauer ſeines Reiches, er ertheilt 18, 15—20 ſeinen Jüngern Belehrungen darüber, wie es nach ſeinem Hinweggang in ſeiner ἐκκλησία gehalten werden ſoll, ernennt ſie ausdrücklich zu ſeinen Bevollmächtigten und Stellvertretern, verheißt ihnen ſeine Fürbitte bei Gott und ſeine Fürſorge für alle ihre Angelegenheiten, ja ſeine ewige unſichtbare Gegenwart in ihrer Mitte, als ob er bereits ſich anſchickte, die ſichtbare irdiſche Welt zu verlaſſen. Die Bedeutung der Kap. 16—18 erzählten Begebenheiten iſt folglich die, daß Jeſus vor ſeinem Hinweggang ſich den Seinigen vollends ganz offenbart und ſie durch dieſe Offenbarung auf ihre ſchnell herannahende Trennung von ihm vorbereitet, um ſo den Beſtand ſeines Werkes auf Erden ein für allemal zu ſichern; dieſe letzte Offenbarung und der Aufbruch zum Leiden und Sterben in Jeruſalem ſtehen in engſter Beziehung auf einander und können nicht von einander getrennt werden, die Verklärung hat eben darin ihren Sinn und ihre Bedeutung, dieſen Wendepunkt der Geſchichte zu bilden; ſie iſt bereits der erſte Anfang der Erhebung Jeſu von ſeiner irdiſchen Daſeinsform zur himmliſchen und hat daher eben hier unmittelbar vor Tod und Auferſtehung ihre geeignete Stelle; der Evangeliſt ſelbſt deutet an, daß er ſie als vorbildlichen Typus der Auferſtehung und Erhöhung Jeſu betrachtet (17, 9), er läßt in der Stelle 18, 20 Jeſum faſt mit denſelben Worten wie nach der Auferſtehung 28, 20 ſeine ewige Fürſorge für die Seinigen ausſprechen, und er erzählt wohl eben auch darum die Ereigniſſe nach der Auferſtehung ſo kurz, weil er ſchon hier Alles vorweggenommen hat, was etwa dort noch hätte zur Beſprechung kommen können. Es fragt ſich nun, wie ſich zu dieſer ſo ſchön in ſich abgeſchloſſenen und übereinſtimmenden Anordnung die des Lukas verhält. Auch hier wiederholt ſich dieſelbe Erſcheinung, die wir ſo oft bei den Reden bemerkt haben, daß Lukas von ſeinem Vorgänger aus Motiven, die in ſeiner Geſammtan-

ſchauung gegeben waren, abweicht, aber mit keinem andern Erfolg als dem, daß dadurch die innere Einheit und der urſprüngliche Sinn der matthäiſchen Darſtellung zerſtört und eine mit ſich ſelbſt nicht mehr recht harmonirende Anordnung des Stoffs an ihre Stelle geſetzt wird, bei welcher die aus Matthäus entlehnten Hauptbegebenheiten, ihrer urſprünglichen Bedeutung entkleidet, nur noch als hiſtoriſches Material nachgeführt werden. Lukas ſchließt das Verweilen Jeſu in Galiläa ſchon 9, 51 ab und läßt ihn ſchon hier die Reiſe nach Jeruſalem antreten, und zwar nach V. 52. ff. durch Samaria, obwohl er ſich von 10, 25 an, nur etwa mit Ausnahme des 17, 11 erzählten Vorfalls überall in jüdiſchen Gegenden bewegt, die nach ſeiner Darſtellung nicht in Peräa (ſo daß Jeſus durch das nördliche Samaria nach Peräa gezogen wäre), ſondern wieder in Galiläa zu ſuchen ſind, da nach 17, 11 Jeſus immer noch auf dem dieſſeitigen Gebiet, auf der Grenze zwiſchen Samaria und Galiläa ſich befindet. An ſich nun iſt es zwar keineswegs widerſprechend, daß Jeſus, nachdem er ſich bis 9, 50 vorzugsweiſe in der nächſten Umgebung des See's Genezareth bewegt hatte, nun ſein Augenmerk darauf gerichtet haben ſoll, das Evangelium auch in weitern Kreiſen zu verkündigen und dieſe Miſſionsreiſe bis nach Jeruſalem auszudehnen, ſo daß immer zugleich die Erreichung Jeruſalems der Zweck ſeines 9, 51 erzählten Auszugs war; es iſt auch nicht undenkbar, daß Jeſus auf dieſer Reiſe, die möglichſt viele *πόλεις καὶ κώμας* berühren ſollte (10, 1. 13, 22. vgl. 4, 43) und deswegen keineswegs in gerader Linie ging, auch das ſamaritaniſche Gebiet mehrmals, und zwar zuerſt (9, 52) etwa im Nordweſten, ſpäter aber (17, 11), als er nun durch Peräa wirklich Jeruſalem ſelbſt zureiſen wollte, noch einmal (an der Nordoſtgrenze) betreten haben ſoll. Allein nicht paſſend iſt es, wenn es ſich ſo verhielt, daß deßungeachtet ſchon 9, 53 die Weigerung der Samaritaner Jeſum aufzunehmen dadurch motivirt wird, *ὅτι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενον εἰς Ἱερουσαλήμ*; denn wenn damals Jeruſalem nicht das direkte, ſondern nur das entferntere und letzte Ziel der ganzen Reiſe war, konnte dieſer Eintritt in's ſamaritaniſche Gebiet weder von den Bewohnern deſſelben in dieſem Sinn aufgefaßt noch von Lukas, wenn ſeine Darſtellung eine klare und mit ſich ſelbſt übereinſtimmende ſein ſollte, ſo bezeichnet werden. Eine ähnliche Unklarheit herrſcht 17, 11 (*καὶ αὐτὸς διήρχετο διὰ μέσου Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας*); verſteht man dieſe Worte ſo, Jeſus ſei ſowohl durch Samarien als

durch Galiläa mitten hindurch gezogen, ſo wird dadurch, da Samaria voranſteht, die Vorſtellung erweckt, als ſei er, obwohl er ἐν τῷ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ begriffen war, damals ſtatt nach Süden vielmehr nach Norden gezogen; nimmt man aber das διὰ μέσου in der Bedeutung zwiſchen durch, auf der Grenze beider Gebiete, was theils wegen des bei der andern Erklärung entſtehenden geographiſchen Widerſpruchs, theils deswegen das Richtigere iſt, weil Lukas durch die Worte διὰ μέσου etc. offenbar den Umſtand, daß israelitiſche und ſamaritaniſche λεπροὶ ſich hier zuſammengefunden hatten, motiviren will, ſo entſteht auch ſo die Schwierigkeit, daß Jeſus 17, 20 ſogleich wieder mit Phariſäern in Berührung kommt, die man, da wir ihn bald darauf bei Jericho finden, nur im ſüdlichen Paläſtina (Peräa oder Judäa) ſuchen darf. Dieſer Mangel an Klarheit und übereinſtimmender Darſtellung bei einem Schriftſteller, der ſich doch ſonſt eine „genaue" Erzählungsweiſe zum Zwecke ſetzt, iſt, ſo weit er nicht auf Rechnung mangelhafter Quellen kommt, nur dadurch erklärbar, daß für ihn aus innern Gründen (deren Nichtanerkennung die Ausführungen Ewalds hierüber Jahrb. II. 222. Evv. S. 283 völlig unbefriedigend und unfruchtbar macht) die ſo frühe Anſetzung des Aufbruchs nach Jeruſalem und die mehrmalige Berührung des ſamaritaniſchen Gebiets auf dieſer Reiſe eine Wichtigkeit hatte, der er die formelle Klarheit und Anſchaulichkeit der Erzählung aufopfern zu dürfen glaubte. Offenbar will er Jeſum nicht bis unmittelbar vor ſein Leiden und Sterben in Galiläa verweilen laſſen, ſondern die ganze Eine Hälfte ſeiner meſſianiſchen Wirkſamkeit auf die Reiſe nach Jeruſalem verlegen, das heißt, er beabſichtigt der Wirkſamkeit Jeſu einen ganz andern Charakter zu geben als Matthäus, nicht den Charakter einer im Ganzen ruhigen Thätigkeit in einer vom Mittelpunkte des Judenthums entfernten, weniger bedeutenden Provinz Paläſtina's, ſondern den eines möglichſt bald aus dieſer Ruhe heraustretenden entſchiedenen Losgehens auf dieſen Mittelpunkt, wo der Kampf mit ſeinen Feinden ſich vollends entſcheiden ſoll; der größte Theil ſeines öffentlichen Lebens ſoll nicht das Umherwandeln in Galiläa ſein, ſondern ſeine Reiſe zum Leiden, Sterben und ſiegreichen Auferſtehen; „ein Prophet darf nur in Jeruſalem ſterben, er muß daher σήμερον καὶ αὔριον reiſen", um dieſes Ziel zu erreichen. Der Evangeliſt will mit Einem Worte der Thätigkeit Jeſu einen offenſiveren Charakter verleihen als Matthäus und zugleich den Tod und die Auferſtehung mehr als

dieſer zum Haupt- und Zielpunkt des ganzen Lebens und Wirkens Jeſu machen, und darum verlegt er denn auch auf dieſe Reiſe in das feindliche Heerlager diejenigen Reden und Lehren Jeſu, welche den Gegenſatz ſeines Auftretens gegen das Judenthum ausſprechen; je näher Jeſus dem prophetenmörderiſchen Jeruſalem rückt, deſto mehr häufen und ſteigern ſich ſeine Konflikte mit den νομικοί und Φαρισαῖοι und die Hinweiſungen auf den tödtlichen Ausgang des Kampfes, deſto entſchiedener tritt er dem weltlichen und unbußfertigen Sinne ſeiner jüdiſchen Landsleute entgegen, daher namentlich auch die Streitrede über den Bund mit Beelzebul aus dem galiläiſchen Aufenthalt hieher herüber genommen iſt und der Cyclus der größern Reden in bedeutſamer Weiſe mit einem Gleichniß ſchließt, das den phariſäiſchen Dünkel und Hochmuth ſo ſtark als nur immer möglich war veranſchaulicht. Der galiläiſche Aufenthalt hatte für Lukas die Bedeutung, die poſitive Selbſtoffenbarung Jeſu in ſeiner höhern Würde zu ſein, daher er faſt nichts als Wunderthaten und Beſchreibungen des Staunens, das ſie erregten, enthält, obwohl auch ſchon innerhalb deſſelben die tödtliche Feindſchaft der Gegner ſich zu regen beginnt (5, 21. 6, 11); die oppoſitionelle Seite der Wirkſamkeit und Lehre Jeſu dagegen iſt von dieſer poſitiven Selbſtdarſtellung geſchieden und für ſich als zweiter Haupttheil des Ganzen hingeſtellt in Kap. 9, 51 — 18, 14, daher hier, was Fakta betrifft, nur noch eine Dämonenaustreibung, zwei Sabbathheilungen und eine Reinigung von zehen Ausſätzigen, und zwar nicht als Beweiſe der übermenſchlichen Wunderkraft Jeſu, ſondern als Veranlaſſungen dazu vorkommen, den entſchiedenen Gegenſatz ſeiner Lehre und Wirkſamkeit zu dem Geiſte des Judenthums hervortreten und zu beſtimmter Expoſition kommen zu laſſen (11, 14. 13, 10. 14, 1. 17, 11). Wie es überhaupt der Plan unſres Schriftſtellers iſt, das Einzelne überall für ſich herauszuheben und zu eigener, geſonderter Entwicklung kommen zu laſſen, ſtatt es mit Anderem zu größern Ganzen zuſammenzuwerfen, ſo trennt er auch die antijudaiſtiſche Seite der Wirkſamkeit und Lehre Jeſu vom Uebrigen und weiſt ihr einen eigenen Platz innerhalb des Ganzen an, und wenn nun hier innerhalb dieſer acht Kapitel doch mehr als ſonſt, faſt wie bei Matthäus, gleichartige Redemaſſen zuſammen ſtehen, ſo findet doch der weſentliche Unterſchied ſtatt, daß trotzdem eine große Mannigfaltigkeit und Abwechslung von Lehren und Fakta, von Reden an die Jünger und an die jüdiſchen Gegner, von direkten und von paraboliſchen Lehrvor-

trägen zu bemerken ist. Die Stellung und Anordnung dieses Theiles ergibt sich mithin ganz folgerecht aus den subjektiven Intentionen des Schriftstellers, aus seiner eigenthümlichen dogmatischen und litterarischen Tendenz, sie stimmt mit derselben zu innig zusammen, als daß sie blos aus dem äußern Grunde der Benützung eigener, von Matthäus abweichender Quellen abgeleitet werden könnte. Insofern wirkten die eigenen Quellen, die Lukas bei den Reden des zweiten Theiles benützte, allerdings auch zu dieser Aenderung der Geschichtseintheilung mit, als es ihm darum zu thun sein mußte, für die denselben entnommenen, ihm besonders wichtigen antijüdischen Lehren Jesu einen eigenen Ort ausfindig zu machen, um sie durch diese gesonderte Stellung schärfer und bestimmter hervortreten zu lassen, als dieß der Fall gewesen wäre, wenn er sie wie Matthäus unter die galiläischen Ereignisse eingeflochten hätte, und auch dieß soll nicht in Abrede gestellt werden, daß Lukas für den geschichtlichen Theil von Kap. 9—18 bereits eine Quelle, die auf den Zug Jesu nach Jerusalem größeres Gewicht als Matthäus gelegt hatte, vorfand und so zugleich durch den Vorgang dieser (nicht galiläischen, sondern judäischen) Quelle zu seiner Abweichung von dem Gange des Matthäus veranlaßt wurde. Zugleich aber hat der Evangelist bei dieser Darstellung des Zugs Jesu nach Jerusalem die Absicht, ihn auch in seinem Verhältnisse zu den Samaritanern zu zeigen und einen ziemlichen Theil der Wirksamkeit Jesu diesem halb heidnischen Land Samaria zuzuweisen, er will Jesum aus den engen Schranken des jüdischen Gebiets heraus auch nach Samaria bringen, da dieß gleichfalls zu dem antijudaistischen Charakter dieses Abschnitts passend war. Freilich weiß er von einer eigentlichen Thätigkeit Jesu in diesem Lande nichts zu berichten, ohne Zweifel, weil ihn auch hier diejenigen Quellen, die er neben Matthäus benützte, im Stiche ließen, und diese Inkongruenz zeigt deutlich, wie Lukas den engen Gesichtskreis des Matthäusevangeliums zu durchbrechen sucht, ohne doch ganz aus ihm herauskommen zu können. So sehr wir nun aber bei diesem Verfahren die Gewissenhaftigkeit anerkennen müssen, mit welcher unser Verfasser, um seinen pauliniſchen Ideen gerecht zu werden, nur die Anordnung, nicht aber das Material der ältern Ueberlieferung zu verändern wagt, so sehr wird doch durch diese Veränderung die Concinnität der Darstellung beeinträchtigt. Die Verklärung, so richtig er die Bedeutung dieses Ereignisses durch den Zusatz οἱ ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν ἤμελλεν πληροῦν ἐν Ἰε-

ρουσαλήμ (9, 31) andeutet, iſt durch die Einſchiebung von Kap. 10—18 in eine ſolche Ferne von dieſer ἔξοδος gerückt, daß die Beziehung auf dieſelbe in Wahrheit doch verloren geht, und nicht weniger unpaſſend iſt es, daß ſie, ſtatt den Kulminationspunkt der Selbſtoffenbarung Jeſu an ſeine Jünger zu bilden, nun ohne alle höhere Bedeutung zwiſchen den frühern (Kap. 6. 8) und nachfolgenden (Kap. 11. 12. 17) Belehrungen der Jünger über das Reich Gottes und die Meſſiaswürde Jeſu in der Mitte ſteht und darum in eine Zeit fällt, wo die Jünger nach der Darſtellung des Evangeliſten zu einer eigentlichen Erkenntniß Jeſu noch gänzlich unfähig waren (9, 45. 18, 34) und auch unfähig ſein mußten, weil ihnen noch nicht (wie bei Matthäus) der ganze Umfang des meſſianiſchen Wirkens ihres Herrn und Meiſters, ſondern nur erſt ein kleiner Theil (Kap. 4—8) vor Augen lag. Ein ganz ähnlicher Uebelſtand ergibt ſich daraus, daß Lukas das den Tod Jeſu bedingende oppoſitionelle Verhältniß zum jüdiſchen Volk und ſeinen Häuptern faſt ganz aus dem galiläiſchen Aufenthalte hinausverlegt und innerhalb des letztern faſt blos Wunder erzählt. Denn in Folge hievon tritt die Todesankündigung 9, 22. ff., die Lukas wie Matthäus der Verklärung und dem Aufbruch aus Galiläa vorhergehen läßt, weil der letztere einer beſtimmten Motivirung bedurfte, ſo unvorbereitet und unvermittelt ein, daß die Jünger ſich freilich unmöglich darein finden können; nur, wenn ihr wie bei Matthäus eine Reihe heftiger öffentlicher Konflikte mit den Phariſäern vorangegangen iſt, ſteht ſie an ihrem paſſenden Orte, und konſequenter Weiſe hätte ſie daher Lukas erſt am Schluß des Abſchnitts Kap. 9—18 anbringen müſſen, wenn ſeine Erzählung eine in ſich übereinſtimmende werden ſollte; ſtatt deſſen behält er auch hier den Abſchluß, welchen Matthäus dem galiläiſchen Aufenthalt gegeben hatte, bei, obwohl derſelbe bei ihm ſeine urſprüngliche Bedeutung innerhalb des Ganzen der evangeliſchen Geſchichte verloren hat, ein Widerſpruch, der auch in der Faſſung der Bergrede wiederkehrt, indem auch dort die Bezugnahme auf Verfolgungen ganz unvorbereitet und namentlich durch 6, 11 (ἐπλήσθησαν ἀνοίας καὶ διελάλουν πρὸς ἀλλήλους, τί ἂν ποιήσαιεν τῷ Ἰησοῦ) keineswegs gehörig motivirt iſt. Nicht einmal in der äußern Form der Darſtellung deutet Lukas darauf hin, daß mit jener Todesankündigung ein ganz neues Moment der Selbſtoffenbarung Jeſu eintritt (während Matthäus ſie ganz paſſend durch die Worte einleitet: ἀπὸ τότε ἤρξατο Ἰησοῦς δεικνύειν τοῖς μαθηταῖς

αὐτῷ, ὅτι δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν etc. 16, 21), er unterläßt es, weil er in der Stelle 9, 18. ff. überhaupt die Darſtellung des Matthäus abkürzt, um endlich zum zweiten Theil ſeiner Erzählung (9, 51. ff.) überzugehen; er holt zwar, wie wenn er ſelbſt die Nothwendigkeit einer ſchärfern Markirung dieſes Momentes gefühlt hätte, dieſe V. 44 (θέσθε ὑμεῖς εἰς τὰ ὦτα ὑμῶν τοὺς λόγους τούτους, ὁ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει παραδίδοσθαι etc.) nach, aber zu ſpät, da hiedurch das Unpaſſende der unvermittelten Einführung der Todesankündigung in V. 22 nicht aufgehoben wird. Die Darſtellung des Lukas erweiſt ſich alſo auch hier als eine ſpätere, den urſprünglichen Sinn und Zweck der betreffenden Partien der Erzählung verwiſchende Umgeſtaltung von Elementen, die uns nur bei Matthäus noch in ihrer wahren Bedeutung innerhalb des Ganzen der evangeliſchen Geſchichte vorliegen. — Die Art und Weiſe, in welcher der Aufenthalt in Galiläa ſelbſt dargeſtellt iſt, läßt gleichfalls aller Selbſtſtändigkeit ungeachtet, an manchen Stellen theils eine Benützung des Matthäus (Kap. 7. S. 174), theils eine antithetiſche Rückſicht auf ihn nicht verkennen. Der Unterſchied von Letzterem beſteht darin, daß der größte Theil des didaktiſchen Inhaltes aus dieſem erſten Theil in den zweiten hinüberverlegt und ſtatt deſſen die Wunderthätigkeit Jeſu zur Hauptſache gemacht, zugleich aber bereits und zwar noch früher als bei Matthäus die Anfänge des Kampfes Jeſu mit dem jüdiſchen Volk und insbeſondere mit den Phariſäern erzählt ſind. Von größern didaktiſchen Partien iſt nur die Eröffnungsrede, die ein auf Vollſtändigkeit und chronologiſche Ordnung ausgehender Schriftſteller hier nicht übergehen konnte, die Rede aus Anlaß der Sendung des Täufers, die wegen der bald nach dem Auftreten Jeſu erfolgten Hinrichtung des Letztern nicht ſpäter geſetzt werden konnte, und das Gleichniß vom Sämann ſtehen geblieben, über deſſen Stellung und Bedeutung gleich nachher das Nöthige bemerkt werden wird. Dieſe didaktiſchen Partien ſind aber ſowohl dem Umfang als der ihnen angewieſenen Stellung nach der Schilderung der Selbſtoffenbarung Jeſu durch großartige Wunderthaten durchaus untergeordnet. Den Anfang des Ganzen zwar bildet (4, 15), wie es nicht anders ſein konnte, die Angabe, daß Jeſus in Galiläa als „Lehrer" aufgetreten ſei, aber auf eine nähere Darſtellung dieſer Seite der Selbſtoffenbarung Jeſu wird zunächſt noch nicht eingegangen, ſondern ſogleich (wenn wir vor der Hand von dem Abſchnitt 4, 16—30 abſehen) eine Reihe von wunderbaren

Thaten erzählt, bei welchen theils durch die in ihnen ſich darſtellende übernatürliche Macht und Kraft, theils insbeſondere durch die Ausſagen der Dämonen über ihn der höhere Charakter ſeiner Perſon zur Anſchauung kommt. Daß der Evangeliſt Dämonenaustreibungen voranſtellt, bei welchen die Meſſianität Jeſu durch übermenſchliche Geiſter bezeugt und der Ruf ſeines außerordentlichen Auftretens gleich überallhin verbreitet wird (4, 33. 37), kann bei dem Intereſſe, das unſer Verfaſſer auch ſonſt für das Verhältniß Jeſu zur höhern Geiſterwelt und für die Schilderung des Außergewöhnlichen und Uebernatürlichen ſeiner Perſon zeigt (5, 17. 6, 19. 8, 27. ff.), nicht befremden, und zwar um ſo weniger als auch Matth. 4, 23. 24 auf Wunder dieſer Art, die Jeſus noch vor der Bergrede verrichtete, hingewieſen wird. Nur dieß könnte auffallend ſcheinen, daß Lukas nach der erſten dieſer Dämonenaustreibungen ſogleich die Heilung der Schwiegermutter des Petrus erzählt, obwohl dieſelbe hieher nicht recht paſſen will, weil bei Lukas Jeſus erſt nachher (5, 1. ff.) in ein näheres Verhältniß zu Petrus tritt (vgl. Schleiermacher Luk. S. 70). Hilgenfeld will hierin eine Abhängigkeit des Lukas von Markus erkennen, bei welchem dieſe Heilung gleichfalls auf die Austreibung des Dämons folgt, aber durch die ſchon vorher erzählte Berufung des Petrus gehörig vorbereitet iſt. Wir läugnen nicht, daß hier der (ältere) Markus eine der Quellen geweſen ſein mag, die Lukas zu ſeiner von Matthäus abweichenden Darſtellung des Anfanges der Wirkſamkeit Jeſu veranlaßten, müſſen aber deßungeachtet hauptſächlich innere Gründe als die Motive betrachten, die den Evangeliſten leiteten, und können wenigſtens hier einen Widerſpruch ſeiner Erzählung mit ſich ſelbſt nicht finden. Wie er nämlich 5, 1. ff. die Berufung des Petrus durch ein Wunder vermittelt werden läßt, ſo mochte es ihm ſchon hier angemeſſen erſcheinen, die nähere Verbindung, in welche derſelbe mit Jeſu treten ſollte, durch einen wunderbaren (obwohl keineswegs, wie Hilgenfeld Markus S. 13 behauptet, ſchon ebenſo außerordentlichen und übernatürlichen) Akt vorzubereiten. Eine vorherige Bekanntſchaft zwiſchen Jeſus und Petrus, durch welche (wie Mark. 1, 16) der Eintritt εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος anſcheinend beſſer motivirt geweſen wäre, brauchte und wollte Lukas vermöge der ganzen Tendenz ſeiner Darſtellung gar nicht; Jeſus tritt vielmehr, weil er in Simon den Mann, den er berufen will, ſchon erkannt hat, abſichtlich ohne alle Vorbereitung in ſein Haus, um dieſe Berufung vorzubereiten, wie er ihn auch 5, 3. ff.

mit dem dort erzählten Wunder und der darauf erfolgten Aufforderung zur Nachfolge überrascht, er tritt hier wie dort und auch an vielen andern Stellen (5, 22. 6, 8. 7, 40. 9, 47. 11, 17) als der Kenner des Innern der Menschen auf, der überall die Initiative ergreift, wo er sich in ein Verhältniß zu ihnen setzen will (vgl. Joh. 1, 43. 48. 2, 25). Wenn es aus 5, 1. ff. klar ist, daß Lukas die Berufung der Jünger nicht wie Matthäus durch das bloße Wort „folge mir nach", sondern durch wunderbare Selbstoffenbarungen Jesu vermittelt sehen will, damit sie in ihm sogleich den über alles Menschliche erhabenen κύριος (5, 8) erkennen (vgl. Joh. 1, 43. 48. 2, 11), so ist ebendamit auch die Erzählung 4, 38 vollkommen gerechtfertigt, und zudem erzählt Lukas die Heilung so, daß Jesus noch keineswegs in einem nähern Verhältniß zu Petrus und seinem Hause, sondern als eine den Hausgenossen noch fremde und eben erst durch den Vorfall in der Synagoge bekannt gewordene Person erscheint, indem er V. 38 die Worte καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν περὶ αὐτῆς einschiebt und V. 39 διηκόνει αὐτοῖς (d. h. einfach den Anwesenden) statt αὐτῷ (Ἰησοῦ) setzt; jener Widerspruch, daß Jesus das Haus des Simon betritt, obwohl er noch nicht in nähere Verbindung mit ihm gekommen war, ist also gar nicht einmal vorhanden. Das Motiv der von Matthäus abweichenden Stellung der Apostelberufung in Kap. 5 ist in dem so eben Bemerkten bereits angegeben; auch die Versetzung der Heilung des Aussätzigen aus der Zeit nach der Bergrede an den Anfang der Wirksamkeit Jesu erklärt sich keinenfalls blos aus Markus, da Lukas, wie aus 4, 33 — 5, 26 hervorgeht, die Selbstoffenbarung Jesu mit einer Reihe von Wundern beginnen lassen wollte und hiezu eben jene Heilung des Aussätzigen ohne Anstand verwenden konnte (während dieß bei der Heilung des Knechts in Kapernaum wegen der eine schon längere Wirksamkeit Jesu voraussetzenden Worte οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοιαύτην πίστιν εὗρον 7, 9 nicht der Fall war). Ebensowenig ist weiterhin die Stellung der 5, 17 — 6, 11 erzählten Ereignisse blos aus dem äußern Motiv einer Benützung des Markus abzuleiten; es ist ganz aus der Intention des Lukas selbst erklärlich, daß er nun, statt auch jetzt noch mit Wundererzählungen fortzufahren, durch die Erzählung der Heilung des παραλυτικός, bei welcher auch nach Matthäus der Gegensatz zwischen Jesu und den Schriftgelehrten zuerst hervortrat, sich den Uebergang zu den V. 27. ff. erzählten Streitreden mit den Pharisäern bahnt und sodann diesen sogleich auch

die Erzählung vom Aehrenausraufen und der Heilung der verdorrten Hand beifügt, da es ihm mehr als Matthäus um das alsbaldige Hervortreten der Konflikte mit den Gegnern zu thun war, und da eine Hinweisung auf die Feindschaft der Letztern gegen die Sache des Christenthums vorausgehen mußte, wenn die auf Verfolgungen und zwar besonders jüdische Verfolgungen Bezug nehmende Fassung der Bergrede (6, 22. 23) nicht ganz und gar unvorbereitet dastehen sollte. Der Bergrede stellt Lukas die Designirung der zwölf Apostel voran, weil sie namentlich in der ihr von ihm gegebenen Form nur an μαθηταί, die mit Jesus bereits in bleibende Verbindung getreten waren, gehalten worden sein konnte (während im jetzigen Markus die Anreihung dieses Akts an die ihm auch bei Lukas vorangehenden Ereigniſſe in Folge des Fehlens der Bergrede gar nicht mehr motivirt ist). Auf die Bergrede läßt Lukas wie Matthäus die Erzählung der Heilung des Knechts in Kapernaum und auf diese, in welcher bereits der Unglaube der Juden gerügt ist, die weitere Ausführung dieses Thema's aus Anlaß der Botschaft des Täufers folgen, jedoch so, daß mit Rücksicht auf die Worte Jesu 7, 22 νεκροὶ ἐγείρονται vorher noch die Auferweckung des Jünglings von Nain eingeschoben ist (nicht die der Tochter des Jairus, obwohl sie bei Matthäus auch zwischen der Bergrede und der Botschaft des Täufers steht, weil nämlich diese und die zu ihr gehörige Heilung der blutflüssigen Frau Beispiele der πίστις ἐν τῷ Ἰσραήλ waren und daher weder mit der Heilung des Knechtes noch mit der Rede 7, 24. ff. unmittelbar zusammengestellt werden konnten). Auf die Rede aus Anlaß des Täufers folgt wegen Verwandtschaft des Inhalts die Salbung Jesu durch die Sünderin, bei welcher im Gegensatze zu der V. 34 erwähnten tadelnden Bezeichnung Jesu als φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν eine Anschauung davon, in welchem Sinne Jesus allerdings ein Freund der Sünder sei, gegeben und so ganz passend die polemische Rede Jesu (V. 24—35) durch eine positive Darstellung des erlösenden und versöhnenden Charakters seiner Person und Wirksamkeit ergänzt wird. Am Anfang von Kap. 8 tritt ein Ruhepunkt der Erzählung ein, indem nur im Allgemeinen angegeben wird, daß Jesus längere Zeit in verschiedenen Orten Galiläa's das Evangelium verkündigt habe; zugleich aber beginnt hiemit ein neuer und zwar der letzte Abschnitt der Darstellung des galiläischen Aufenthalts, nämlich die Schilderung Desjenigen, was sich auf das Verhältniß zwischen Jesus und seinen Jüngern bezieht. V. 2 und 3 wird zuerst

der Kreis von Personen, aus welchen die damalige Jüngerschaft bestand, angegeben; V. 4 tritt Jesus inmitten dieses Jüngerkreises dem Volke gegenüber, und nun folgt dieser Situation entsprechend die Parabel vom Sämann und die an sie angeknüpften Reden Jesu an seine Jünger; es wird geradezu ausgesprochen, daß das Volk, mit dem Jesus es zu thun hat, ihn zu erkennen unfähig (vgl. Kap. 7), und nur in dem kleinen Kreise von Jüngern, den Jesus damals hatte, Sinn für die Erkenntniß der Geheimnisse des Gottesreichs zu finden sei; aber auch den Jüngern wird die Belehrung ertheilt, daß die wahren Hörer des Wortes nur Diejenigen seien, welche es nicht blos hören und Eifer und Interesse dafür zeigen, sondern auch im Leben, unter allen Versuchungen durch Unglück und mit standhafter Festigkeit gegen den verführerischen Reiz des Weltlichen und Irdischen treu an ihm halten und durch diese Treue und Festigkeit gute Früchte bringen (V. 10—15), und V. 16—18 schließt sich hieran die Aufforderung an, der ihnen mitgetheilten Erkenntniß dadurch sich würdig zu erweisen, daß sie dieselbe recht verstehen und in sich aufnehmen, um dadurch fähig zu werden, sie auch der übrigen Welt mitzutheilen (vgl. S. 160). Denselben Zweck wie das Bisherige hat die V. 19. ff. eingeschaltete Scene zwischen Jesus und seiner Familie, sie spricht es aus, daß nur Diejenigen von Jesu eines nähern Verhältnisses zu ihm gewürdigt oder als die Seinigen anerkannt werden, welche für das Wort Gottes Sinn haben (ἀκούοντες) und in ihrem Leben und Thun ihre Erkenntniß desselben bethätigen. Nachdem so festgestellt ist, wer ein wahrer Jünger Jesu sei und was von ihm gefordert werde, geht der Evangelist zu der nähern Art und Weise über, in welcher sich Jesus, bevor er seinen Zug nach Jerusalem antrat, den zwölf Aposteln offenbart, sie in den ihnen bis jetzt noch ganz unbekannten Gang des Erlösungswerks einweiht, ihren Glauben zu prüfen und zu stärken und sie über den Geist, der in seinem Reiche herrschen soll, zu belehren sucht (bis 9, 50). Zuerst folgt 8, 22 der Seesturm und die Heilung des Geraseners, welche beide Ereignisse Lukas eben deswegen, weil er sie für den so eben angegebenen Zweck verwenden will, hieher versetzt hat (ohne darin irgend von Markus abhängig zu sein); die Stillung des Sturmes beschämt die Kleingläubigkeit der Jünger und gibt ihnen eine, obwohl immer noch dunkel und unklar bleibende Ahnung des Uebermenschlichen und Unendlichen in Jesu (V. 25); die Erzählung der Heilung des Geraseners nimmt zwar auf die bei

ihr anwesenden Jünger nicht ausdrücklich Bezug, aber sie hat einen Zusatz erhalten, durch welchen der Geraſener ſelbſt gewiſſermaßen zum μαθητής und ἀπόστολος wird; er wünſcht zuerſt ſelbſt unter den Kreis der Begleiter Jeſu aufgenommen zu werden (V. 35. 38) und wird zwar mit dieſer Bitte abgewieſen, aber deßungeachtet mit dem Auftrag in das heidniſche Gebiet ſeiner Heimath zurückgeſendet, dort die Kunde von dem ſegensreichen Wirken Jeſu weiter zu verbreiten, weil, wie ſpäter den Jüngern ſelbſt geſagt wird, die Kunde des Evangeliums nirgends verborgen bleiben (12, 2), ſondern jede für ſeine Verbreitung brauchbare Kraft benützt werden ſoll (9, 50). Unmittelbar auf dieſe beiden Wunder, welche den Jüngern die allmächtige Kraft des Wortes Jeſu geoffenbart haben, folgt die Erweckung der Tochter des Jairus und die Heilung der blutflüſſigen Frau, bei deren Schilderung nicht wie bei Matthäus die Belohnung des gläubigen Vertrauens auf die rettende Kraft Jeſu, ſondern die Entfaltung dieſer übernatürlichen Wunderkraft ſelbſt und zwar vor den Augen der Jünger zur Hauptſache gemacht iſt. Es wird nicht nur der wirklich erfolgte Tod des Mädchens ausdrücklich verſichert (während man bei Matthäus nicht weiß, ob er nicht blos einen Scheintod vorausſetzt), ſondern auch die augenblickliche Zurückrufung des bereits entflohenen Geiſtes durch das Wort Jeſu möglichſt anſchaulich erzählt und angegeben, daß dieſelbe in Gegenwart von drei Apoſteln (denn mehrere konnten nicht mitgenommen werden) ſtattgefunden habe — unter den πάντες, die Jeſus V. 54 hinaustreibt, ſind die V. 52 mit πάντες bezeichneten Hausgenoſſen und ſonſtige Leidtragende, nicht aber, wie Baur (Markus S. 38) annimmt, die Eltern des Mädchens und die nach V. 51 mit dieſen Jeſum begleitenden drei Apoſtel mitinbegriffen, da Lukas gewiß einen mildern Ausdruck als ἐκβάλλειν ἔξω gebraucht hätte, wenn er der Meinung war, Jeſus habe auch die allernächſten Angehörigen der Todten nicht zu ihrer Wiedererweckung zulaſſen wollen —; die Heilung der blutflüſſigen Frau aber wird ſo erzählt, daß ſie Jeſu Gelegenheit gibt, ſeine Apoſtel davon zu überzeugen, daß er im Beſitz einer ſogar unwillkürlich wirkenden Wunderkraft iſt, ſie erfolgt nämlich ohne den ausdrücklichen Willen, ja ohne das Wiſſen Jeſu, ſie iſt längſt vollbracht, ehe Jeſus ſelbſt und ſeine Begleiter wiſſen, an wem ſie vollbracht iſt; eben durch dieſe Zwiſchenzeit zwiſchen der Heilung und dem Bekanntwerden der geheilten Perſon iſt der Umſtand, daß von Jeſu auf Perſonen ſeiner Umgebung ſogar ohne daß er vorher ſich in ein

näheres Verhältniß zu ihnen zu ſetzen braucht, unwillkürlich heilende Kräfte ausgehen, vollkommen konſtatirt und damit den Jüngern, welche, wie die Antwort des Petrus V. 45 zeigt, hievon auch noch nicht die entfernteſte Ahnung haben, gezeigt, daß die höhere Macht ihres Herrn und Meiſters nicht einmal der äußern Vermittlungen des Wortes, der Anrede u. dgl. bedarf, um die außerordentlichſten Erfolge hervorzubringen. Nun, nachdem die Jünger nicht nur mit dem Weſen des Reiches Gottes (Kap. 6 und 8), ſondern auch mit der Jeſu inwohnenden und von ihm auf Andere übergehenden Wunderkraft ihres Herrn bekannt gemacht ſind, ſollen ſie aus ihrer bisherigen paſſiven Stellung als bloßer Begleiter Jeſu heraustreten und zu ſelbſtthätiger Mitwirkung für die Sache des Gottesreiches und die Erlöſung der Menſchheit berufen werden, ſie erhalten (indem Lukas die Blindenheilung Matth. 9, 27 wahrſcheinlich als weniger bedeutend und jedenfalls nicht in dieſen Zuſammenhang gehörend übergeht, die Beſchuldigung des Bundes mit Beelzebul aber in den zweiten Theil verlegt) ſelbſt Macht über die Dämonen und Krankheiten und werden ausgeſandt, um nun auch in weitern Kreiſen (*παντα̃χου̃* 9, 6) das Evangelium zu verkündigen und überallhin ſeine ſegnenden Wirkungen zu verbreiten. Allein, obwohl in Folge der bisher erzählten Wunderthaten Jeſu ſein Ruf bereits ſo groß geworden iſt, daß er von Vielen für einen wiedererſtandenen Propheten (Johannes, Elias u. ſ. w.) gehalten wird und ſelbſt die Aufmerkſamkeit des Herodes auf ſich zieht (V. 7—9), ſo ſoll doch für jetzt dieſe Miſſionsthätigkeit der Apoſtel nur eine vorübergehende ſein, da Jeſus Galiläa mit ihnen zu verlaſſen im Begriff iſt und, bevor dieß geſchieht, ihnen die erforderlichen Eröffnungen über den Zweck ſeiner Reiſe nach Jeruſalem, ſowie überhaupt über den Gang, den ſein Werk nehmen ſoll, zu machen hat. Die Apoſtel kehren daher V. 10 zurück, worauf Jeſus ſich mit ihnen (*παραλαβὼν αὐτού̀ς*) in die Einſamkeit zurückzieht, nicht, wie bei Matthäus, um etwaigen Nachſtellungen des Herodes auszuweichen, ſondern um für einige Zeit mit ſeinen Jüngern allein zu ſein (vgl. V. 18). Jeſus weiſt zwar das ihm in die Einſamkeit nachziehende Volk nicht zurück, obwohl er eigentlich allein ſein will (*ἀποδεξάμενος αὐτού̀ς* V. 11), ſondern belehrt, heilt und ſpeiſt es ſogar (um auch hiedurch den Apoſteln einen Beweis ſeiner *δύναμις* zu geben); aber ſogleich, nachdem dieß geſchehen iſt, ſchreitet er zur Ausführung des Zweckes, um deß willen er ſich mit ſeinen Jüngern in die Einſamkeit zurück-

gezogen hat (daher Lukas sowohl den Seeübergang als die zweite Speisung übergeht, wie er kurz vorher die Tödtung des Täufers nur ganz im Vorbeigehen erwähnt, um die Darstellung durch nichts Heterogenes zu unterbrechen); er fragt die Jünger κατὰ μόνας, für wen sie ihn halten, eröffnet ihnen, nachdem ihn Petrus für den Χριστός erklärt hat, die Nothwendigkeit seines Leidens und Sterbens, fordert sie auf, sich auf Entsagungen und Gefahren jeder Art gefaßt zu machen, wenn sie ihm nachfolgen wollen, und erklärt ihnen (V. 24—27) bestimmt, daß er Derjenige sei, dem man sogar mit Gefahr für das eigene Leben Anerkennung und Verehrung schuldig sei, weil das Heil eines Jeden davon abhängt, daß Jesus bei seiner Wiederkehr auf die Erde in seiner messianischen Herrlichkeit ihn als den Seinigen anerkennt. Hierauf folgt die Verklärung, die Lukas so erzählt, daß durch sie die so eben den Jüngern gemachten Eröffnungen über die Nothwendigkeit des Todes Jesu und über seine übermenschliche messianische Würde eine höhere und zwar möglichst objektive Bestätigung und Beglaubigung erhalten. Die Darstellung des Lukas unterscheidet sich nämlich von der des Matthäus einmal dadurch, daß sie auf das Aeußere der mit Jesu vorgehenden Verwandlung weniger Gewicht legt und statt dessen vielmehr das Erscheinen der beiden Männer Moses und Elias in überirdischer Herrlichkeit (ἐν δόξῃ) und die Ankündigung des Todes und der Auferstehung Jesu durch sie zur Hauptsache macht, so daß der ganze Vorgang bestimmter als bei Matthäus als Vorbild der nun herannahenden Erhebung Jesu in das Reich der himmlischen δόξα erscheint. Ein zweiter Unterschied ist der, daß die Verklärung und die Unterredung der beiden verklärten Geister mit Jesu längst begonnen hat, ehe die Jünger sie wahrnehmen, indem angegeben wird, daß sie in Schlaf gesunken seien und erst bei ihrem Erwachen die außerordentliche Erscheinung erblickt haben. Das Ganze ist also hier nicht ein ὅραμα (Matth. 17, 9), von dem man nicht weiß, ob es ein wirklicher äußerer Vorgang oder nur eine durch außerordentliche göttliche Veranstaltung in dem Subjekt hervorgebrachte Vision ist (wie Apok. 1, 10. A.G. 10, 10 und so viele prophetische Gesichte), sondern es ist ein vollkommen objektives und reales Geschehen, das ganz unabhängig davon ist, ob ein schauendes Subjekt da ist oder nicht, es fällt nicht blos in die Anschauung der Jünger (μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν Matth. 17, 2), sondern steht ganz selbstständig für sich da, auch ohne daß diese davon wissen. Auch

die Darſtellung des Verſchwindens der Erſcheinung iſt ſo gehalten, daß ſie ganz den Charakter eines objektiven Vorgangs an ſich trägt; als Motiv des von Petrus gemachten Vorſchlags Hütten zu bauen, wird V. 33 der Umſtand angegeben, daß Elias und Moſes ſich zur Trennung von Jeſu anſchicken, und die Urſache der Furcht, in welche nachher die Jünger gerathen, iſt nicht die Himmelsſtimme, ſondern das Hineintreten der Beiden in die νεφέλη (ſofern nämlich dieſes Verſchwinden in der Wolke auf die Jünger den Eindruck einer Erhebung von der Erde zum Himmel machte und ſie ſo daran erinnerte, daß ſie nicht Menſchen von Fleiſch und Blut, denen man Hütten baut, ſondern höhere Geiſter aus der himmliſchen Welt vor ſich gehabt hatten). Das Ganze iſt nicht eine ſchnell wieder verſchwindende Erſcheinung, ſondern ein Vorgang, der genau nach ſeinen verſchiedenen Momenten (ὀφθέντες ἐν δόξῃ V. 31; εἶδον τὴν δόξαν αὐτοῦ V. 32; ἐν τῷ διαχωρίζεσθαι αὐτούς V. 33; ἐν τῷ ἐκείνους εἰσελθεῖν εἰς τὴν νεφέλην V. 34) entwickelt und ſo als ein einen längern Zeitraum erfüllendes, durchaus reales und daher bei den Jüngern den mächtigſten und tiefſten Eindruck hinterlaſſendes Ereigniß dargeſtellt wird (gerade wie 3, 22 durch das σωματικῷ εἴδει jede Möglichkeit das Herabkommen des Geiſtes als ideelle Viſion zu betrachten ausgeſchloſſen und daſſelbe zu einem vollkommen realen Hergang gemacht iſt). Da folglich dieſes Ereigniß den Zweck hat, den Jüngern eine direkte himmliſche Offenbarung der übermenſchlichen Würde Jeſu zu geben, ſo verbietet V. 36 Jeſus eine Bekanntmachung derſelben keineswegs (wie auch V. 21 ganz kurz über das Verbot der Bekanntmachung der Meſſianität Jeſu hinweggegangen wird), ſondern die drei Jünger ſelbſt „ſchweigen von Dem, was ſie geſchaut haben, ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις“, weil das Ereigniß auf ſie zu ſehr den Eindruck des Außerordentlichen und Unbegreiflichen gemacht hat, als daß es ihnen möglich geweſen wäre, ſich ſogleich darein zu finden oder von Andern, die nicht Zeugen deſſelben geweſen waren, zu erwarten, daß ſie es glaublich finden würden; ſie verſtummen vor der Erhabenheit der Erſcheinung, vor dem übermenſchlichen Lichte, in welchem ihr Herr und Meiſter ihnen auf einmal erſchienen war, ſie wiſſen ſich daſſelbe nicht zurechtzulegen und ſcheuen ſich daher auch davon zu reden, gerade wie gleich nachher angegeben wird, der Tod Jeſu, auf welchen er ſie V. 44 nochmals vorbereitet, ſei für ſie etwas ſo ganz Unbegreifliches geweſen, daß ſie den Gedanken daran gar nicht in

ihr Bewußtsein aufzunehmen vermochten und daher auch nicht wagten, ihn um nähere Auskunft darüber zu bitten, weil sie fürchteten, ihn gar nicht einmal recht verstanden zu haben (V. 45). Wie die detaillirte Exposition der einzelnen Momente des Herganges der Verklärung ihre objektive Realität zur Klarheit und Gewißheit erhebt, so wird durch diese Schilderung des schlechthin Unbegreiflichen, das sie für die Jünger hatte, die ganze übermenschliche Erhabenheit, in welcher Jesus sich ihnen hier vor dem Aufbruch nach Jerusalem offenbarte, und damit die Erhabenheit der Person Jesu überhaupt über alles Irdische und Menschliche in ihr volles Licht gestellt. Wenn Baur (Markus S. 68) hier die Absicht findet, den niedern geistigen Standpunkt der zwölf ältern Apostel zu charakterisiren, so ist dieß weder durch das βεβαρημένοι ὕπνῳ V. 32, das nur gezwungener Weise auf innere Unempfänglichkeit für das Höhere gedeutet werden kann, noch durch das ἐσίγησαν V. 36 begründet, wie denn überhaupt der Zweck des Evangelisten in diesen und andern Stellen nicht eine Herabsetzung der Zwölf, sondern eine Schilderung der unendlichen Schwierigkeit ist, welche das Begreifen Jesu wegen seiner Erhabenheit über alles Menschliche für sie hatte, daher sie erst am Ende seiner Wirksamkeit, nachdem sie ihre Treue bewährt haben, eine Anerkennung von Seiten Jesu erhalten (22, 28. ff. vgl. S. 176). Allerdings ist Lukas, als Pauliner und weil er einer Zeit angehört, in welcher das Christenthum schon weit über die engen Grenzen des Judenthums hinaus in alle Welt sich verbreitet hatte, sehr lebhaft von dem Bewußtsein durchdrungen, daß das eigentliche Wesen und die großartige Bestimmung der christlichen Offenbarung unendlich erhaben gewesen sei über die beschränkten Vorstellungen vom Messiasreich, welche die Zwölf aus dem Judenthum mitgebracht hatten (12, 3 vgl. S. 147. A.G. 1, 7. ff.), und er hebt daher namentlich wiederholt hervor, wie fremd und neu ihnen die mit der jüdischen Messiasvorstellung unvereinbare Nothwendigkeit des Leidens und Sterbens Christi gewesen sei (9, 45. 18, 34); aber es ist ihm dabei nicht um eine Herabsetzung der Zwölf zu thun, die auch bei ihm der Offenbarung der μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ (8, 10) und der höchsten Ehren im Jenseits (22, 30) gewürdigt werden, sondern um die wiederholte ausdrückliche Bekämpfung alles jüdischen Partikularismus (19, 11. A.G. 1, 6) und um die konkrete Veranschaulichung davon, wie unendlich weit das Wesen Christi und seines Werkes über die jüdische Anschauungsweise überhaupt und ebenso über alles sonstige

bisherige menschliche Meinen und Verstehen hinausliege (vgl. 1 Kor. 1, 18 — 2, 17. Eph. 3, 8. 9); es verhält sich bei ihm gerade so, wie beim zweiten und vierten Evangelisten, die gleichfalls nicht um die von ihnen sonst hoch genug gestellten Apostel zu degradiren, sondern um die Erhabenheit der christlichen Offenbarung recht entschieden geltend zu machen, ihre Unfähigkeit zum Verständniß Jesu so oft hervorheben. Nur dagegen tritt der Evangelist auf, daß die Zwölf sich etwa für die einzigen zur Verkündigung Jesu berechtigten Organe halten (9, 49. f.) oder den evangelischen Geist der Liebe und Versöhnung verläugnen (9, 55), aber eine parteiische paulinische Polemik gegen sie läßt sich in seiner Schrift nicht nachweisen. — An die Verklärung reiht Lukas wie Matthäus die Heilung des Dämonischen an, den Jesus bei seiner Herabkunft vom Berge antrifft, jedoch so, daß er die Gewalt des bösen Geistes über den Besessenen stärker und anschaulicher schildert. Allein auch diese Heilung hat wie die Volksspeisung bei ihm nur eine untergeordnete Bedeutung, sie bildet den Uebergang zu einer nochmaligen Todesankündigung, indem Jesus mitten unter dem Staunen der Volksmenge über diese und die bisherigen Wunderthaten seine Jünger auffordert, es sich ein für allemal zu merken (*θέσθε ὑμεῖς εἰς τὰ ὦτα ὑμῶν τοὺς λόγους τούτους*), daß seine Wirksamkeit nicht in der bisherigen Art und Weise fortgehen, sondern mit seiner Ueberantwortung in die Hände der Menschen endigen werde, so wenig auch nach so vielen und großen Beweisen seiner übermenschlichen Kraft menschliche Macht ihm etwas anhaben zu können scheint, daher denn auch diese nochmalige Ankündigung den Jüngern völlig unbegreiflich und unverständlich bleibt. Sehr bezeichnend für die Tendenz des Evangelisten ist es, daß er, ehe er nun zum Aufbruch aus Galiläa übergeht, noch (vgl. Matth. 18, 1. ff.) eine kurze Perikope einschiebt, in welcher die Jünger vor Ehrgeiz und Selbstüberhebung gewarnt und mit Beziehung auf einen Unbekannten, der im Namen Jesu Dämonen austrieb, belehrt werden, daß sie nicht berechtigt seien, Jemand deßwegen an der Wirksamkeit für die Sache Jesu zu hindern, weil er selbstständig, ohne sich an sie anzuschließen, seinen Weg geht (*ὅτι οὐκ ἀκολουθεῖ μεθ' ἡμῶν*); wer nicht gegen euch ist, ist für euch, d. h. wer nicht gegen eure Sache, die Sache des Gottesreichs, wirkt, den habt ihr als euren Genossen und Mitarbeiter anzusehen, — ein Spruch, den Lukas, wenn irgend einen, mit Beziehung auf die so vielfach angefochtene Wirksamkeit des Apostels Paulus aufge-

nommen hat. Auch nur die unter dieſer Vorausſetzung zurechtzulegende Faſſung von V. 48 hängt hiemit zuſammen. Im erſten Theil deſſelben hält Jeſus dem Streit der Jünger darüber, wer der Größere unter ihnen ſei, den einfachen Gedanken entgegen, daß es eine auf beſonderen perſönlichen Eigenſchaften beruhende Größe im Reich Gottes gar nicht gebe, weil vor Gott, ſofern er ganz in gleicher Weiſe das Heil Aller will, Jeder, auch der Geringſte, der ſo wenig als ein Kind ſich durch irgend etwas geltend zu machen weiß, einen ſolchen Werth hat, daß die Aufnahme deſſelben der Aufnahme Jeſu, ja Gottes ſelbſt gleich geachtet wird (daher nicht Wetteifer und Streit um eigenes perſönliches Anſehen, ſondern das Beſtreben Andere in die Gemeinſchaft der Segnungen des Gottesreichs mit aufzunehmen das Wahre und Heilbringende, das dem Menſchen Werth Gebende, ihn vor Gott „groß" Machende iſt). Im zweiten Theil des Verſes dagegen (ὁ γὰρ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν ὑπάρχων, οὗτός ἐστιν μέγας) wird geſagt, es gebe allerdings auch eine Größe im Reich Gottes, nämlich die Demuth, die ſich ſelbſt nicht für größer, ſondern für geringer als Andere achtet, weil ſie nicht auf ihre Vorzüge reflektirt, ſondern ihrer Mängel und Fehler ſich bewußt iſt. Dieſe beiden Gedanken nun, daß Größe im Reich Gottes nur entweder in dem thätigen Wirken für das Heil Aller oder in der demüthigen Unterordnung ſeiner ſelbſt beſtehen könne, verbindet Lukas mit γάρ, was ſtreng genommen den unpaſſenden Sinn gibt, es ſei Pflicht, für das Heil der Kleinen und Geringen zu ſorgen, weil dieſe vor Gott die größten ſeien (während doch das ὁ μικρότερος nur Bezeichnung einer ſich ſelbſt als „klein" anſehenden Geſinnung oder der Demuth ſein kann), daher Markus, der hier ſonſt dem Lukas folgt, dieſe unpaſſende Kauſalverbindung beſeitigt und beide Gedanken, die Aufforderung zur Demuth (9, 35) und die zur liebreichen Aufnahme Aller, auch der Geringſten (V. 37), völlig von einander getrennt hat. Dieſe Abweichung von Matthäus hat ihren Grund darin, daß für den Pauliner Lukas nicht wie Matth. 18, 3. 4 die Demuth, ſondern die Bereitwilligkeit zur Aufnahme „Geringer", Verachteter (wie z. B. der Heiden oder des Apoſtels Paulus, der nicht wie die Zwölf die Ehre perſönlicher Bekanntſchaft mit Chriſtus aufweiſen konnte) die Hauptſache iſt; er beabſichtigt in V. 47 und 48 ganz dieſelbe Lehre wie in V. 50, nämlich die Warnung vor liebloſem oder unduldſamem Verfahren gegen Andere und ſchiebt daher die Demuth nur als untergeordneten Zwiſchengedanken

ein. — Das Bisherige hat gezeigt, daß die Darstellung des galiläischen Aufenthalts bei Lukas zwar eine wohl geordnete und planmäßige, aber der des Matthäus gegenüber eine sekundäre ist, indem sie dieselbe voraussetzt und hie und da modificirt, ein Ergebniß, das nun noch insbesondere durch die Betrachtung des bis jetzt bei Seite gelassenen Abschnitts 4, 16—30 seine Bestätigung erhält. Die neuere Kritik ist so ziemlich einig darüber, daß sowohl die an sich widersprechende und unpassende Stellung dieses Abschnitts als auch die Art und Weise, in welcher der Konflikt Jesu mit seinen nazarethanischen Landsleuten dargestellt ist, nur aus dem Interesse des Schriftstellers erklärt werden könne, gleich zu Anfang seiner Schrift ein Beispiel der Unempfänglichkeit des jüdischen Volkes für das Evangelium, ein Beispiel der verstockten Hartnäckigkeit zu geben, mit welcher es den λόγος τῆς χάριτος von sich weist. Indeß reicht dieser dogmatische Grund nicht ganz hin, um namentlich die auffallende Stellung am Anfang der Wirksamkeit Jesu zu erklären, da die Unempfänglichkeit und Verstocktheit der Nazarethaner dieselbe war, ob sie nun früher oder später sich äußerte; ja er ist so für sich genommen gar nicht einmal richtig, da wir durch nichts berechtigt sind, der Erzählung eine allgemeinere Tendenz zuzuschreiben als die, welche in ihr selbst vorliegt. Sie selbst enthält weder eine Beziehung auf den Unglauben der Juden noch darauf, daß ebendarum das christliche Heil sich von ihnen abwende, um bei den Heiden eine bessere Aufnahme zu finden; die V. 25—27 angeführten alttestamentlichen Beispiele aus der Geschichte Elias und Elisas sollen blos zu dem Beweise des Satzes dienen, daß die Nazarethaner keineswegs berechtigt seien, als Bedingung ihres Glaubens an Jesum von ihm zu verlangen, daß er wie an andern Orten so auch hier in seiner πατρίς thatsächliche Beweise seiner höheren Sendung gebe (V. 23). Dieser Satz wird nämlich in zweifacher Weise motivirt, einmal V. 24 durch den Ausspruch, daß kein Prophet in seinem Vaterlande auf Anerkennung rechnen könne, wenn er auch noch so viele Thaten verrichten würde, und sodann V. 25—27 durch die Erinnerung daran, daß auch den alttestamentlichen Propheten das Gebiet ihrer Wirksamkeit keineswegs immer innerhalb des Kreises ihrer Volksgenossen und Landsleute oder innerhalb ihrer πατρίς angewiesen worden sei, sondern gerade sie dazu ausersehen wurden, an Nichtisraeliten ihre größten Thaten zu verrichten; wie Elias nicht zu den Armen und Bedürftigen im Lande Israel, sondern zu

einer heidnischen Wittwe gesendet, wie durch Elisa nicht die Aussätzigen in Israel, sondern der Syrer Naeman rein gemacht wurde, so haben auch die Nazarethaner keinen Anspruch darauf, von Jesu zu verlangen, daß er bei ihnen außerordentliche Thaten vollbringe. Es handelt sich somit hier nicht um die Frage über die Beseligung der Juden und Heiden; die Hinweisung auf die Sendung des Elia und Elisa zu Nichtisraeliten wird ja nur herbeigezogen, um die Weigerung Jesu in seiner πατρίς Wunder zu thun durch alttestamentliche Vorgänge zu motiviren; es handelt sich vielmehr blos um die πατρίς, um die Frage, ob ein Prophet klug daran thue und verpflichtet dazu sei, in seiner πατρίς Wunderthaten zu verrichten. Wir bestreiten nicht, daß dem Evangelisten die Erzählung allerdings auch deswegen als passend zur Aufnahme in sein Werk erschien, weil sie ein sprechendes Beispiel der jüdischen Verstocktheit gegen das Evangelium war; aber der Sinn, in welchem er sie darstellt, und der Zweck, zu welchem er ihr gerade hier ihren Platz anweist, ist keineswegs antijudaistisch, sie soll blos bestimmt aussprechen, daß und warum Jesus, obwohl er sonst überall wirkte und wirken zu müssen sich bewußt war (4, 15. 43. 8, 1), doch gerade in seiner πατρίς nicht wirken konnte und wollte. Je bestimmter der Evangelist seiner ganzen Tendenz gemäß den Umstand hervorhebt, daß Jesus sich keineswegs auf einzelne Orte beschränkt, sondern allenthalben das Evangelium verkündigt habe, weil dasselbe bestimmt ist, Alle aus dem Verderben zu retten, desto mehr mußte die Frage Interesse für ihn haben, warum Jesus gerade mit seiner Vaterstadt eine Ausnahme machte, und warum er nicht wenigstens den Anfang seiner Thätigkeit in sie verlegte, da es doch an sich das Nächstliegende scheint, daß ein Prophet, der zur Beseligung der Menschen durch Lehre und That gekommen ist und für Jeden Segnungen und Wohlthaten in Fülle bereit hat, seine πατρίς nicht vernachläßige, sondern vor Allem und zuerst ihr seine Wohlthaten zu gute kommen lasse; die Erzählung soll eben diese Uebergehung der πατρίς in ähnlicher Weise motiviren, wie in der Apostelgeschichte die Feindschaft der Juden gegen Paulus so oft als Motiv dafür angegeben wird, daß er seine Thätigkeit den Heiden zuwendete. Die verwandte Erzählung Matth. 13, 53. ff. erklärte nicht, warum Jesus nicht gleich zu Anfang seines Auftretens in seiner Vaterstadt wirkte, aber darum war es dem Evangelisten eben zu thun, und deswegen hat er den Vorfall schon hieher versetzt, indem er sich ohne Zweifel durch die Worte

Matth. 4, 13 καταλιπὼν τὴν Ναζαρέθ, die den pragmatisirenden Lukas ohnedieß zum Aufsuchen eines Motivs für dieses καταλιπεῖν veranlassen mußten, berechtigt glaubte, schon hier einen Konflikt Jesu mit seinen Landsleuten anzunehmen, durch welchen dann freilich jener spätere Vorfall allen geschichtlichen Halt verlor und daher wegbleiben mußte. Was aber den Inhalt der Erzählung betrifft, so kann sie nicht als freie Komposition des Schriftstellers betrachtet werden, da genügende oder zwingende Motive zu einer solchen nicht vorhanden waren; allerdings mögen innere Gründe, z. B. die scheinbare Unvereinbarkeit des Hergangs Matth. 13 mit der Würde Jesu, sofern derselbe ein gegen den Willen und Wunsch Jesu erfolgtes Mißlingen eines Versuches in Nazareth Glauben zu finden darstellt, zur Substituirung dieses Vorfalls für den dort erzählten und zu der ihm gegebenen Gestaltung mitgewirkt haben; ebenso mag es dem Evangelisten willkommen gewesen sein, schon hier eine Erzählung beibringen zu können, welche einen Beleg für die dem Christenthum überall entgegentretende Feindschaft gab und dadurch eine faktische Grundlage für die von Jesu selbst schon 6, 22 ff. ausgesprochenen Hinweisungen auf Verfolgungen und Schmähungen des Evangeliums bildete; allein sie selbst ist damit noch nicht erklärt, sie ist mit ihren Berufungen auf alttestamentliche Vorgänge auch gar nicht in der Art unsres Schriftstellers, sie kann ursprünglich, und zwar vielleicht allerdings in einer noch mildern Form, nur aus einer eigenen Quellenschrift herrühren, die Galiläa nicht so, wie es Matth. 4, 14. ff. geschieht, als das hauptsächlichste, ja einzige Gebiet der Offenbarung Jesu gelten lassen, sondern schon hier mit Rücksicht auf Matth. 4, 13 eine Andeutung geben wollte, daß er nur kurze Zeit in diesem seinem Vaterland wirken werde. Der Evangelist fand sie wohl an einer andern, spätern Stelle der evangelischen Geschichte, nämlich erst nach der Darstellung der Wunder in Kapernaum, vor, da er die unpassende Beziehung auf die γενόμενα εἰς Καφαρναούμ (V. 23) nicht selbst angebracht, sondern nur aus einer schon vorhandenen Quelle beibehalten haben kann, in welcher die Worte passender standen, weil der ganze Vorfall später, obwohl auch nicht so spät wie Matth. 13, sondern noch im Anfang der Wirksamkeit Jesu gestellt war, wie dieß in V. 23 vorausgesetzt ist; Lukas rückte sie, von den oben angegebenen Motiven geleitet, vollends an den Anfang des Ganzen, und kümmerte sich um das Unpassende der Beziehung in V. 23 nicht, weil die γενόμενα εἰς K. zur Noth auf V. 15 ἐδίδασκεν ἐν ταῖς

συναγωγαῖς αὐτῶν, δοξαζόμενος ὑπὸ πάντων zurückbezogen werden können. Dieſe Zurückbeziehung ſtimmt zwar damit nicht überein, daß V. 31. ff. die hier erzählte Thätigkeit Jeſu in Kapernaum ſo dargeſtellt iſt, als wäre ſie bei ſeinem erſtmaligen Auftreten in dieſer Stadt vorgefallen; allein ähnliche Beiſpiele von Mangel an Uebereinſtimmung und Harmonie der Erzählungsweiſe ſind uns bei Lukas auch ſchon ſonſt begegnet, er wollte ohne Zweifel die emphatiſche Schilderung des großen Aufſehens, das Jeſus in Kapernaum machte, nicht abſchwächen, und gerade dieſe Schilderung iſt es ja, durch welche der Schein erregt wird, als ſei Jeſus bis dahin den Bewohnern dieſer Stadt noch ganz unbekannt geweſen (V. 32. 36). Endlich mag bei dem Verfaſſer noch das formelle Moment mitgewirkt haben, daß eine ſpätere Stellung des Vorfalls mit dem Plane ſeiner Darſtellung des galiläiſchen Aufenthalts in Widerſpruch gekommen wäre; ſie paßte weder in die von 4, 31 — 5, 26 (7, 1—17) ſich erſtreckende Reihe von Wunderthaten, noch in den Cyclus der Lehr- und Streitreden (5, 27 — 7, 50), noch in den Abſchnitt, der die Jünger zum Gegenſtand hat (8, 1—9, 50); die Planmäßigkeit der Anordnung des Ganzen konnte ihm wohl wichtiger ſcheinen als der ganz partikuläre und wenig beſagende Uebelſtand bei dieſer einzelnen Erzählung. — Ueber die Anordnung des zweiten Theils iſt ſchon bemerkt worden, daß ſie der des erſten an Ueberſichtlichkeit und Klarheit weit nachſteht. Eine Analogie mit dem erſten iſt allerdings nicht zu verkennen; auch der zweite Theil beginnt mit einer Erzählung der Art und Weiſe, wie Jeſus in einer κώμη, in welche ihn ſeine Reiſe führte, keine Aufnahme fand und daher hier das Evangelium nicht verkündigen konnte, wie einſt in Nazareth, aber freilich mit dem weſentlichen Unterſchiede, daß die, welche ihn nicht aufnehmen, Samariter ſind, die blos, weil ſie ihn für einen Juden halten, ſich von ihm abwenden (9, 53) und daher nicht wie die Nazarethaner mit einer Erklärung, daß ſie der ſegensreichen Wirkſamkeit Jeſu unwürdig ſeien, beſtraft, ſondern ausdrücklich gegen den zürnenden Strafeifer der Zebedaiden in Schutz genommen werden. Hierauf folgt, nachdem V. 57—62 an dem Beiſpiel von drei Männern, welche als untauglich zur Nachfolge Jeſu erfunden werden, die Schwierigkeit dieſer Nachfolge für den gewöhnlichen irdiſchen Sinn dargelegt iſt (vgl. Matth. 8, 19. ff.), eine neue Deſignation von Jüngern (vgl. 5, 1), eine Schilderung ihrer Wirkſamkeit und eine Hinweiſung auf das hohe Glück, deſſen ſie durch die Gemein-

ſchaft mit dem Sohne Gottes, der allein den Vater kennt und von ihm Macht über Alles hat, gewürdigt worden ſeien (vgl. Matth. 11, 25. ff. 13, 16). Auch die folgenden Abſchnitte (bis Kap. 16) behalten die Jünger fortwährend im Auge, indem immer wieder Ermahnungen und Belehrungen an ſie gerichtet werden, allein den Hauptpunkt derſelben bilden (vgl. Kap. 5—7) diejenigen Reden, welche der Selbſtgerechtigkeit, Liebloſigkeit und irdiſchen Geſinnung der jüdiſchen Gegner entgegentreten und den Geiſt der Demuth, Liebe und Barmherzigkeit, den Sinn für das Höhere und Himmliſche, den das Evangelium verlangt, in ausführlicher Weiſe darſtellen; auch die Ermahnungen an die Jünger beziehen ſich, weil nun das Evangelium, deſſen Vertreter ſie ſein ſollen, eben nach der Seite ſeines Gegenſatzes zur Welt dargeſtellt wird, hauptſächlich auf Erhebung des Sinnes über Dasjenige, was den Menſchen zum Irdiſchen herabzieht (12, 22. 16, 1) und auf das feſte Gottvertrauen, das ſie beſonders bei der Ausübung ihres Berufes beſeelen und aufrecht erhalten ſoll (11, 5. ff. 12, 2. ff. und der Lukas eigene Ausſpruch *μὴ φοβοῦ τὸ μικρὸν ποίμνιον* 12, 32). Erſt am Schluſſe des Ganzen treten die Jünger wieder mehr in den Vordergrund, ſie werden 17, 5. f. (vgl. 9, 41) auf die wunderbare, auch das Höchſte vollbringende Kraft des Glaubens, V. 25 (vgl. 9, 22) abermals auf die Nothwendigkeit des Todes Jeſu hingewieſen, und erhalten 18, 1. ff. (vgl. 9, 27) die Verheißung, daß ſeine Wiederkunft und damit die Rettung und Befreiung der Seinigen von der ſie verfolgenden Welt aller ſcheinbaren Zögerung ungeachtet nicht ausbleiben werde. Es wäre überflüſſig, die einzelnen Kapitel dieſes Theiles durchzugehen, da immer Eine und dieſelbe Ordnung der Reden wiederkehrt; das Erſte und Letzte und das am ausführlichſten Gehaltene iſt immer der Gegenſatz gegen Selbſtgerechtigkeit, Härte und Weltlichkeit, 10, 38. ff. (bei der Erzählung von Maria und Martha) auch gegen ein gutgemeintes Sorgen für äußere Dinge; mit dieſem Gegenſatze beginnen überall die Reden und Verhandlungen, und zu ihm kehren ſie immer wieder zurück (vgl. u. A. 12, 13. 54. 18, 9), obwohl ſie ſich ebenſo regelmäßig ſtets auch zur Belehrung und vertrauenerweckenden Ermahnung der Jünger zurückwenden: 11, 1—13 Ermahnung zur Zuverſicht im Gebet und Verheißung des göttlichen Geiſtes; 12, 1—12 Ermahnung zur furchtloſen Wirkſamkeit für das Evangelium, V. 22—34 zur Ruhe und Zuverſicht in Bezug auf irdiſche Bedürfniſſe, V. 35—53 zur Wach-

samkeit und eifrigen Pflichterfüllung unter den schweren und bedrängnißvollen Verhältnissen, in welche die Bekenner des Evangeliums namentlich durch die Feindschaft Aller, auch der Nächstverbundenen, gegen sie kommen werden (πῦρ ἦλθον βαλεῖν etc. V. 49—53); 13, 18—21 (nach einem Konflikte wegen einer Sabbathheilung) die Versicherung der unaufhaltsamen, Alles durchdringenden Lebenskraft des Reiches Gottes trotz seiner dermaligen Unscheinbarkeit; 17, 1—4 (da die Parabel vom ungerechten Haushalter, obwohl an die Jünger gerichtet, doch ebenso sehr auf die nach V. 14 die Beziehung wohl erkennenden Gegner Rücksicht nimmt) die Abmahnung von Aergerniß und Unversöhnlichkeit oder vor Allem, was das eigene und fremde Seelenheil in Gefahr bringt und den Frieden im Reiche Gottes stört (vgl. 9, 47. ff.). Bei der Darstellung des Zuges nach Jerusalem geht Lukas in der Hauptsache (über die wesentlichsten Abweichungen s. S. 176) mit Matthäus, hebt jedoch 18, 34 die Unfähigkeit der Jünger, in die Ankündigung des Todes und der Auferstehung sich zu finden, noch einmal hervor, und zwar in einer Weise, die hier, nachdem schon so vielfach von diesen Dingen die Rede gewesen ist, auch dem Markus zu schroff und stark erschien, als daß er es passend gefunden hätte, diese Stelle aufzunehmen. Beim Einzug in die Stadt sind es nur die Jünger (19, 36. ff.), nicht das jüdische Volk (wie Matth. 21, 8. 9. 11. Mark. 11, 8—10), von welchen die Jesu erwiesenen Ehrenbezeugungen und der Jubel ausgeht; die Tempelreinigung ist ganz kurz erzählt, um so ausführlicher dagegen die wunderbare Bestellung des Passahmahls (22, 8. ff.). Bei der Darstellung der Gefangennehmung Jesu fragt es sich, ob nicht die Angabe, daß auch Hohepriester, Anführer der Tempelwache und Synedristen zugegen gewesen seien, blos ein die Wichtigkeit und Bedeutung des Aktes vergrößernder Zusatz des Evangelisten sei, was ebenso auch von den an sie gerichteten Worten Jesu αὕτη ὑμῶν ἐστιν ἡ ὥρα καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους (22, 53) gelten würde. Die Verleugnung des Petrus erzählt Lukas einfacher und in weniger starken Zügen als Matthäus, bei welchem die einzelnen Verleugnungen einen bis zum καταθεματίζειν sich steigernden Klimax bilden, zugleich aber auch die Versuchung zu denselben durch das Eindringen der Umstehenden auf den Apostel stärker erscheint; bei Lukas, wo es Petrus jedesmal nur mit Einem ἄλλος τις (vgl. 20, 10. ff.) zu thun hat, ist die Versuchung weniger stark und gefährlich (und darum auch die Art und Weise der Verleugnung weniger stark und

bestimmt, οὐκ οἶδα αὐτόν, οὐκ εἰμί, οὐκ οἶδα ὃ λέγεις), ebendeswegen aber wird auch die Verschuldung stärker gerügt, indem Petrus die Demüthigung erleidet, daß Jesus selbst ihn anblickt und ihn dadurch an seinen Fehler erinnert. Mag nun Lukas hier einer eigenen Quelle gefolgt sein oder blos die Darstellung des Matthäus, mit der wenigstens der Schluß in V. 61 fast wörtlich übereinstimmt, modificirt haben, jedenfalls scheint er von der Absicht ausgegangen zu sein, die Strafbarkeit der Sünde der Untreue in Verfolgungen entschiedener als Matthäus hervorzuheben, und zwar nicht um den Apostel Petrus in einem ungünstigen Licht erscheinen zu lassen (da er sonst das Schwören und Sichverfluchen aus Matthäus gewiß aufgenommen hätte), sondern wegen der Wichtigkeit, die auch sonst die ὑπομονὴ in Gefahren und Verfolgungen für ihn hat (8, 15. 6, 22. ff. 21, 19. u. s.). Mit der antijüdischen Tendenz des Schriftstellers dagegen hängt der Umstand zusammen, daß er V. 63—65 die Mißhandlungen Jesu schon vor die Verurtheilung setzt, die eher einen scheinbaren Vorwand zu denselben gegeben hätte, und daß er die Verurtheilung selbst (vgl. Joh. 11, 49. ff.) als eine schon zum Voraus abgemachte Sache viel schneller, ohne viele Umstände, ohne alle gesetzlichen Formen und mit der ausdrücklichen Erklärung Jesu erfolgen läßt, eine Vertheidigung von seiner Seite würde in keinem Falle Erfolg haben, da seine Gegner zum Voraus entschlossen seien, ihm keinen Glauben zu schenken und auf etwaige Fragen, die er an sie richten würde, um sie ihres Unrechts zu überführen, keine Antwort zu geben (V. 67. 68); die Gegner werden auch hier als verstockte, böswillige Feinde geschildert (wie V. 53), denen aller und jeder Sinn für Wahrheit und Gerechtigkeit abgeht. Auch die Ueberlieferung an Pilatus erfolgt ohne einen in gesetzlicher Form gefaßten Beschluß (s. dag. Matth. 27, 1); um so bestimmter ist dagegen die Anklage vor dem Statthalter angegeben, und zwar so, daß ihre Unwahrheit von selbst in die Augen fällt, mag nun die gewöhnliche Lesart διαστρέφοντα τὸ ἔθνος καὶ κωλύοντα Καίσαρι φόρους διδόναι (die durch V. 5 und 14 und durch das Bestreben der Apostelgeschichte allen Verdacht politischer Unruhestiftung vom Christenthum abzuwenden bestätigt wird), oder die marcionitische καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας die ursprüngliche sein. Die Darstellung, wie Jesus auch von Herodes ohne Schuld erfunden wird, und die Ausführlichkeit und Bestimmtheit, mit welcher Matthäus gegenüber die Bemühungen des Pilatus Jesum zu retten geschildert sind, er-

mangeln gleichfalls nicht, die Frevelhaftigkeit der jüdiſchen Feinde Jeſu und die Falſchheit der Beſchuldigung, daß er ein politiſcher Aufrührer ſei (V. 14 προσηνέγκατέ μοι τὸν ἄνθρωπον τοῦτον, ὡς ἀποστρέφοντα τὸν λαόν, καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἐνώπιον ὑμῶν ἀνακρίνας οὐδὲν εὗρον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ αἴτιον ὧν κατηγορεῖτε κατ' αὐτοῦ· ἀλλ' οὐδὲ Ἡρῴδης κ. τ. λ.), in's gebührende Licht zu ſtellen (obwohl es ſich von ſelbſt verſteht, daß Lukas hier eigene Quellen benützt, nicht etwa blos Matthäus erweitert hat). Während bei Matthäus Pilatus über Jeſum ganz im Unklaren iſt (ὥστε θαυμάζειν τὸν ἡγεμόνα λίαν 27, 14), V. 18 ſeine Unſchuld zwar einſieht und V. 24 ſogar ſeine Hände waſcht, um ſich von aller Mitſchuld am Tode Jeſu zu reinigen, deßungeachtet aber ſich V. 17. 21—23 immer nur ſehr ſchwach und ſchwankend zeigt (τίνα θέλετε ἀπολύσω ὑμῖν; τί οὖν ποιήσω Ἰησοῦν; τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν;), ſpricht er bei Lukas gleich von Anfang an ſeine beſtimmte Ueberzeugung aus, daß Jeſus ſchlechthin unſchuldig ſei (23, 4. 14. 15.), erklärt V. 16 ihn freilaſſen zu wollen, ruft V. 20 zum zweiten und V. 22 „zum dritten Mal" dem Volke zu, Jeſus ſollte freigelaſſen werden, weil er nichts verbrochen habe. Das Händewaſchen und die darin liegende Erklärung der Unſchuld Jeſu läßt nun Lukas freilich weg, aber mit gutem Grunde; da bei ihm Pilatus nicht das ſchwankende Rohr iſt wie bei Matthäus, ſondern die ſchwere Schuld begeht, daß er gegen ſeine beſtimmte Ueberzeugung den Juden nachgibt, ſo kann er ſich auch nicht durch einen ſolchen Akt für unſchuldig an dem Blute des Gerechten erklären, er erhält vielmehr ſtatt deſſen von Lukas eine indirekte Zurechtweiſung und Rüge ſeines widerrechtlichen Verfahrens, indem V. 25 nicht wie bei Matthäus einfach geſagt wird ἀπέλυσεν αὐτοῖς τὸν Βαραββᾶν, ſondern ἀπέλυσε δὲ τὸν διὰ στάσιν καὶ φόνον βεβλημένον εἰς τὴν φυλακὴν, er gab den frei, der wegen beſtimmter gegen ihn vorliegender Verbrechen hätte verurtheilt werden ſollen, τὸν δὲ Ἰησοῦν παρέδωκε τῷ θελήματι αὐτῶν, Jeſum aber, der unſchuldig war, überlieferte er ihrem „Willen", dem ganz unbegründeten und ungerechten Haſſe ſeiner Feinde; den wirklichen Empörer ließ er los, den fälſchlich der Empörung Angeklagten wagte er nicht gegen ſeine Verleumder zu ſchützen. V. 27—31 flicht Lukas, wie ſchon beim Einzug (19, 41), eine Weiſſagung der Zerſtörung Jeruſalems ein; V. 34 läßt er Jeſum um Vergebung für die römiſchen (heidniſchen) Krieger bitten, die als Werkzeuge der Kreuzigung dienen müſſen, und deren Roh-

heit gegen Jesum V. 36. 37 doch viel milder als Matth. 27, 28—30 geschildert ist; V. 38 gibt er an, daß die Inschrift über dem Haupte Jesu nicht blos in hebräischer, sondern auch in griechischer und römischer Sprache abgefaßt gewesen sei (gleichsam als Symbol davon, daß der Tod Jesu für Nichtjuden ebenso wichtig war als für Juden, daher auch vom vierten Evangelisten 19, 20 beibehalten); V. 39—43 folgt die obwohl eine eigene Quelle voraussetzende, so doch ganz dem sonstigen Geist des Evangeliums entsprechende Erzählung von den beiden Missethätern; V. 46 fehlt das θεέ μου, ἵνα τί ἐγκατέλιπές με, indem Jesus statt dessen mit einem Rufe festen und ungetrübten Gottvertrauens stirbt, wie es dem υἱὸς θεοῦ angemessen ist, und V. 48 wird das Ganze mit der Angabe beschlossen, „das ganze Volk, das zugegen war", sei, durch die außerordentlichen Ereignisse, welche den Tod Jesu begleiteten, auf's Tiefste erschüttert mit dem Gefühl, daß hier ein Unglück, eine That von schweren und bedenklichen Folgen (vgl. V. 31) geschehen sei (τύπτοντες ἑαυτῶν τὰ στήθη) nach Hause gekehrt. — Die Auferstehungsgeschichte nähert sich in einigen Angaben, daß nämlich Jesus dem Petrus besonders und zwar früher als den übrigen der Zwölf, später aber auch den Letztern und „Denen, die mit ihnen waren", also einer größern Anzahl von ἀδελφοί zumal, erschienen sei, dem Berichte des Apostels Paulus 1 Kor. 15, 5. ff. (ὤφθη Κηφᾷ, — εἶτα τοῖς δώδεκα, ἔπειτα ἐπάνω πεντακοσίοις ἀδελφοῖς), weicht jedoch darin von ihm ab, daß sie die Erscheinungen vor den Aposteln und dem weitern Jüngerkreise nicht aus einander hält und die vor Jakobus übergeht, daher hier für Lukas andere, vielleicht gar nicht einmal paulinische Quellen vorauszusetzen sind. Die Hauptsache ist dem Evangelisten auch hier die Darstellung, wie die Auferstehung gegen alles Erwarten der Jünger, die trotz der wiederholten Erklärungen Jesu auch nicht die mindeste Ahnung von ihr haben und nur durch die klarsten und handgreiflichsten Beweise von ihr überzeugt werden können, erfolgt sei. Bei Matthäus ist zwar keine bestimmte Erwartung der Auferstehung, aber auch nicht das Gegentheil davon vorhanden; die Frauen gehen 28, 1 an das Grab, einfach um es zu sehen, nicht etwa um Jesum einzubalsamiren, sie nehmen die ihnen von dem Engel gegebene Nachricht, daß Jesus bereits wieder unter den Lebenden sei, gläubig auf und verkündigen sie μετὰ (φόβου καὶ) χαρᾶς μεγάλης den Jüngern; auch diese befolgen ohne alle Bedenken den Befehl nach Galiläa zu ziehen, um

Jeſum dort zu ſehen, und obwohl es V. 17 von einigen heißt, daß ſie zweifelten, ſo wird doch darüber als über etwas ganz Unbedeutendes ſchnell hinweggegangen. Der Zweifel bezieht ſich nicht ſowohl auf die Möglichkeit der Auferſtehung, als auf die Identität der ihnen auf dem Berg erſcheinenden Perſon mit Jeſu, indem die Vorausſetzung der Erzählung, nach dem προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν αὐτοῖς (V. 18) zu ſchließen, offenbar die iſt, Jeſus ſei den Jüngern zuerſt nicht in unmittelbarer Nähe, ſondern noch in einiger Ferne, wie es für ein jetzt der höhern Geiſterwelt angehöriges Weſen angemeſſen war, erſchienen, und zwar zunächſt ohne ein Wort an ſie zu richten, ſo daß ein Zweifeln an der Identität der Perſon wohl entſtehen konnte, er habe aber dieſen Zweifel eben dadurch gehoben, daß er (V. 18) den Jüngern näher trat, ſie als ihr Herr und Meiſter anredete und ſie ſo überzeugte, daß ſie keinen Andern als ihn ſelbſt vor ſich hatten. Dem erſten Evangeliſten iſt es überhaupt gar nicht wie den drei andern darum zu thun, das ſubjektive Moment der allmäligen Erweckung und Befeſtigung des Glaubens an die Auferſtehung zu ſchildern, ſondern die Tendenz ſeines Auferſtehungsberichtes geht theils vermöge ſeiner überhaupt mehr dem Objektiven und Thatſächlichen als dem ſubjektiven Gebiet des religiöſen Glaubens und Lebens ſelbſt zugewandten Denkweiſe, theils in Folge der gerade hier beſonders vorwaltenden apologetiſchen Richtung gegen die jüdiſche Leugnung der Auferſtehung (27, 62. ff. 28, 11. ff.) dahin, die objektive Realität der Auferſtehung ſelbſt in ihrer ganzen unbeſtreitbaren Wahrheit und Gewißheit zur Anſchauung zu bringen. Das Erdbeben, die Herabkunft des Engels vom Himmel und die Wegwälzung des Grabſteins durch ihn geſchieht ſowohl vor den Augen der Wache (V. 4 ἀπὸ δὲ τοῦ φόβου αὐτοῦ ἐσείσθησαν οἱ τηροῦντες καὶ ἐγενήθησαν ὡς νεκροί) als vor denen der bereits bei dem Grabe angekommenen galiläiſchen Frauen (V. 1 ἦλθεν θεωρῆσαι τὸν τάφον. V. 5 ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἄγγελος εἶπεν ταῖς γυναιξίν Μὴ φοβεῖσθε ὑμεῖς κ. τ. λ.); auch das Heraustreten Chriſti ſelbſt aus der Gruft iſt als mit dem Wegwälzen des Steins gleichzeitig zu denken, und nur deswegen wird es weder von den Wächtern noch von den Frauen wahrgenommen, weil ja die Auferſtehung zugleich ein Unſichtbarwerden, eine Erhebung zu einer überſinnlichen Daſeinsform iſt, welche einzelne ſichtbare Erſcheinungen (V. 9. 18) nicht ausſchließt, im Ganzen und für gewöhnlich aber nicht mehr in das Gebiet der ſichtbaren Realität gehört. Durch

dieſe Engelerſcheinung und die ſie begleitenden Vorgänge iſt die Thatſache, daß nicht etwa die Jünger den Leichnam Jeſu entwendet haben (V. 13), ſondern das Grab durch ein außerordentliches Eingreifen des Himmels ſelbſt geöffnet worden iſt, ſowohl den römiſchen Soldaten als den jüdiſchen Hoheprieſtern gegenüber, welche von jenen (V. 11) ſogleich Nachricht davon erhalten, vollkommen konſtatirt, und ebenſo kann natürlich bei den Frauen kein Zweifel an Dem entſtehen, was ſie ſelbſt mitangeſehen haben, und zwar um ſo weniger, da der Engel ihnen das leere Grab zeigt und ſie verſichert, daß Jeſus, wie er ihnen ſelbſt früher (V. 6. 26, 32) geſagt, auferſtanden ſei; zudem erſcheint ihnen nach V. 9 Jeſus auf ihrem Wege zu den Jüngern geradezu ſelbſt, ſo daß nun vollends eine Ungewißheit über ſeine Wiederbelebung unmöglich ſtattfinden kann. Dieſelbe abſolute Gewißheit derſelben erhalten nun aber auch die Jünger, auch ſie bekommen den Herrn zu ſehen und zwar an einem Orte, der ihnen vorher ſowohl von Jeſus ſelbſt (V. 16) als von dem Engel als der Ort des Wiederſehens angekündigt worden iſt, ſo daß das wirkliche Zutreffen dieſer zum Voraus gegebenen Ankündigung gerade wie die thatſächliche Erfüllung einer Weiſſagung die feſteſte Ueberzeugung von der Wahrheit der Auferſtehung erzeugen muß und von einem eigentlichen Zweifel und Unglauben keine Rede ſein kann (vgl. S. 89 u. 108). Bezeichnend iſt auch der Umſtand, daß von einer Erhöhung zum Himmel bei Matthäus keine Rede iſt; nur um die Realität der Auferſtehung, nur darum, daß Chriſtus den Seinigen durch den Tod nicht entriſſen, ſondern ihnen wiedergegeben, und daß er alles Haſſes ſeiner jüdiſchen Feinde ungeachtet doch zum Herrn des Himmels und der Erde erhoben worden ſei (V. 20. 18), iſt es ihm zu thun. Bei Lukas dagegen iſt das ſubjektive Moment die Hauptſache, er ſtellt die objektive Realität der Auferſtehung nicht der jüdiſchen Leugnung derſelben, ſondern dem ſie gar nicht erwartenden und gegen ihre Anerkennung ſich ſträubenden Unglauben der Jünger ſelbſt gegenüber. Schon das Benehmen der Frauen erſcheint ganz anders als bei Matthäus (was zugleich beweiſt, daß es Lukas nicht etwa blos auf die Schilderung des Unglaubens der Zwölf abgeſehen hat); ſie kaufen gleich nach der Beſtattung Jeſu Specereien für die Einbalſamirung und wollen dieſelbe am Sonntag früh vornehmen, wie bei einem gewöhnlichen Todten (23, 56. 24, 1), ſie finden das Grab leer und wiſſen nicht, was ſie daraus machen ſollen (V. 4 ἐν τῷ ἀπορεῖσθαι αὐτὰς περὶ τούτου), auch nicht die

leiſeſte Erinnerung an die von Jeſu ſelbſt mehrmals gegebenen Ankündigungen ſeiner Auferſtehung geht ihnen bei, ſie müſſen erſt durch die zwei Engel daran erinnert werden (V. 5—8), ſie hinterbringen das, was ſie geſehen und gehört, den Jüngern, jedoch ohne durch irgend etwas eine bereits gewonnene feſte Ueberzeugung zu verrathen, ſie berichten eben einfach, was ihnen begegnet iſt, ohne ſelbſt beſtimmt dafür oder dawider ſich entſchieden zu haben (vgl. auch V. 23). Noch ſtärker iſt die Unfähigkeit von der Auferſtehung auch nur irgend eine Vorſtellung ſich zu machen bei den Jüngern. Obwohl es, wie V. 10 ausdrücklich noch einmal angegeben wird (vgl. 23, 55), nicht blos die beiden Marien (wie Matth. 28, 1), ſondern noch mehrere andere Frauen waren, welche die Engelerſcheinung am Grabe gehabt hatten, ſo erſcheint doch den Jüngern Alles, was ſie berichten, als λῆρος, dem kein Glaube zu ſchenken ſei; nur Petrus wird dadurch neugierig gemacht, geht zum Grab hinaus und findet es leer, kehrt aber wieder um θαυμάζων τὸ γεγονός, d. h. ohne auch jetzt noch zu irgend einem Glauben an die Möglichkeit der Wiederbelebung Jeſu gelangen zu können. Eine ſo feſte πώρωσις und ἀπιστία erfordert nun aber, wenn ſie gebrochen werden ſoll, natürlich die überzeugendſten, handgreiflichſten Beweiſe; Jeſus erſcheint daher zunächſt den zwei Jüngern auf dem Wege nach Emmaus und gibt ſich ihnen, nachdem er ihnen zuerſt die Nothwendigkeit des Sterbens und Auferſtehens des Χριστός aus der Schrift auseinandergeſetzt und durch die Art und Weiſe ſeiner Rede in ihnen bereits das „brennende" Gefühl es hier nicht mit einem gewöhnlichen Menſchen zu thun zu haben erregt hat, endlich durch das Brechen und Segnen des Brodes als ihren Herrn und Meiſter zu erkennen, verſchwindet aber in demſelben Augenblicke, um ihnen keinen Zweifel darüber übrig zu laſſen, daß es ein bereits der höheren Welt angehöriges Weſen war, mit dem ſie ſo eben verkehrt hatten. In der Zwiſchenzeit bis zur Rückkehr der Beiden nach Jeruſalem iſt Jeſus auch dem Petrus erſchienen und in Folge davon auch bei den übrigen Jüngern der Glaube an ſeine Wiederbelebung erweckt worden. In dem Augenblicke nun, da bei den Verſammelten von dieſen beiden Erſcheinungen die Rede und Alles mit dem Gedanken an die Auferſtehung beſchäftigt iſt, ſteht Jeſus plötzlich mitten unter ihnen, um ihrem Glauben vollends die letzte Gewißheit zu geben, welcher er auch jetzt noch bedarf, wie ſich dieß eben bei dieſer unerwarteten Erſcheinung ausweiſt. Hatte nämlich vorher der Glaube nicht recht zu Stande

kommen wollen, weil noch nicht genug äußere reelle Beweise für die Thatsache gegeben waren, so ist nun die sich plötzlich darbietende Anschauung des Auferstandenen wiederum zu reell, zu wahr und wirklich, als daß sich nicht wieder der Zweifel regen sollte, ob eine so reelle Erscheinung eines nicht mehr dem sinnlichen Lebensgebiet Angehörigen möglich sein könne, die Jünger sind nicht im Stande, dieses Sichtbarwerden des Unsichtbaren, dieses unmittelbare Hereintreten des Uebersinnlichen in die sinnliche Welt zu fassen und zu glauben, und sie meinen daher einen Geist, d. h. irgend eine Erscheinung aus der Geisterwelt zu sehen, von der man nicht weiß, ob sie das wirklich ist, was sie sein will, sie zweifeln nicht an der Wirklichkeit der Erscheinung, aber (vgl. Matth. 28, 17) an ihrer Identität mit der Person, welche sie darstellt, weil es immer ein großer Unterschied ist, an Geister und Geistererscheinungen überhaupt und an die Wiedererscheinung einer bestimmten, so eben erst noch todtgeglaubten Person zu glauben. Jesus gibt ihnen daher die handgreiflichen Beweise davon, „daß er selbst es sei", den sie vor sich haben, und daß er wirklich mit seiner ganzen Persönlichkeit, mit σὰρξ und ὀστέα, wieder zum Leben zurückgekehrt, seine Auferstehung somit eine durchaus reelle und gewisse Thatsache sei; er zeigt ihnen Hände und Füße und ißt sogar etwas, um allen und jeden Zweifel vollkommen zu beseitigen. Auch die V. 44. ff. den Jüngern ertheilten Belehrungen haben es wiederum hauptsächlich damit zu thun, den verschlossenen „Sinn der Jünger zu öffnen" und ihnen begreiflich zu machen, daß der Χριστός nach der Schrift leiden und auferstehen mußte. Die Jünger begreifen zunächst namentlich dieß nicht, daß der Χριστός leiden und sterben könne (24, 19. ff.), sie hatten vielmehr gehofft, er werde am Leben bleiben und Israel erlösen (24, 21), das Leiden und Sterben ist etwas mit ihrem noch jüdischen Begriffe des Messias Unverträgliches, in das sie sich ganz und gar nicht zu finden wissen. Die Auferstehung aber ist ihnen unglaublich, weil der Tod Jesu ihren Glauben an seine Messianität erschüttert (ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ V. 21) und ihnen den Muth geraubt hat, nun noch irgend etwas Außerordentliches in Bezug auf seine Person zu erwarten (ἀλλά γε καὶ σὺν πᾶσιν τούτοις τρίτην ταύτην ἡμέραν ἄγει σήμερον, ἀφ' ἧς ταῦτα ἐγένετο, d. h. über das Alles, daß er nämlich nach V. 20 statt Israel aus der Macht seiner Feinde zu befreien von denselben verurtheilt und getödtet worden ist, sind nun schon

drei Tage ſeit ſeinem Tode verfloſſen, ohne daß irgend etwas geſchehen wäre, was unſere ἐλπίς auf ihn wieder aufrichten könnte); ebenſo iſt ſie ihnen aber auch hievon abgeſehen überhaupt unbegreiflich, weil ſie zwar, wie Andere (z. B. die Phariſäer A.G. 23, 9), an πνεύματα (V. 37) glauben können, aber in die ganz außergewöhnliche Thatſache, daß ein Geſtorbener nach drei Tagen wieder mit ſeiner ganzen Perſönlichkeit in's Leben zurückkehren ſoll, ſich nicht zu finden wiſſen, ſo oft ſie ihnen auch ſchon früher angekündigt worden iſt. Auch hier geht ſomit die Darſtellung des Lukas von dem Gegenſatz des chriſtlichen Meſſiasbegriffs, in welchem das Leiden und Sterben ein weſentliches Moment iſt, zum jüdiſchen und ebenſo von der allgemeinern Reflexion auf den Widerſpruch der Auferſtehungsgeſchichte mit der gewöhnlichen menſchlichen Vorſtellungsweiſe aus; die jüdiſche Meſſiasvorſtellung, die von keinem Χριστὸς παθητός weiß (A.G. 26, 23), und der nicht ſowohl ſpecifiſch jüdiſche als vielmehr in der allgemein menſchlichen, am unmittelbar Sinnlichen haftenden Anſchauungsweiſe gegründete Zweifel an der Möglichkeit der Wiederbelebung Jeſu (vgl. 1 Kor. 15, 12. 33 und die Rede des Paulus in Athen A.G. 17, 31. f.), dieſes Beides wird ausdrücklich bekämpft und zurückgewieſen, wie es ſich von einem pauliniſchen und insbeſondere für die Heidenwelt ſchreibenden Verfaſſer nicht anders erwarten läßt (wogegen Markus, weil er alles Antijüdiſche beſeitigt, nur dieſes allgemeinere Moment, die Hervorhebung der Unbegreiflichkeit der Auferſtehung für das gewöhnliche menſchliche Vorſtellen überhaupt, beibehalten hat, 16, 8—14). Auch der Schluß des Ganzen von V. 47 an hebt beſtimmter als der des Matthäus die Beſtimmung des Chriſtenthums für alle Menſchen hervor, indem er namentlich die Ausrüſtung der Apoſtel mit einer δύναμις ἐξ ὕψους, welche ſie zur Verkündigung des Evangeliums in aller Welt befähigen ſoll, in Ausſicht ſtellt; der dieſen Schluß weiter ausführende Eingang der Apoſtelgeſchichte weiſt noch einmal auf die πολλὰ τεκμήρια hin, die Jeſus von ſeiner Wiederbelebung gegeben habe (V. 3), und wiederholt unter ausdrücklicher Zurückweiſung der Meinung, als ob er nur etwa dazu auferſtanden ſei, um nun alsbald (ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ) dem Volk Israel die Weltherrſchaft wiederzugeben (V. 6), die Beſtimmung des Evangeliums für alle Völker bis an die äußerſten Grenzen der Erde (V. 8). — An einer konſequenten Durchführung der univerſaliſtiſchen Tendenz des Verfaſſers durch das Ganze ſeines Werks hindurch kann nach den ſo-

wohl aus den Reden als aus der Geſchichtserzählung gegebenen Nachweiſungen nicht wohl gezweifelt werden, und nicht minder unberechtigt wäre es, zu verkennen, daß er Matthäus gegenüber überhaupt von dem Beſtreben ausgeht, das Uebermenſchliche der Perſon Chriſti und der an ihr vorgegangenen Thatſachen zu beſtimmter Anſchauung zu bringen und ſo in dem Leſer ein lebendiges Bewußtſein über den göttlichen Urſprung des Werkes Chriſti hervorzurufen. Einſeitig wäre es allerdings, nur den pauliniſchen Univerſalismus als das ſeine Darſtellung überall durchdringende und bedingende Moment zu betrachten, auch die Apoſtelgeſchichte hat zugleich dieſen allgemeinern Zweck, theils durch die Schilderung der wundervollen Wirkſamkeit der Verkündiger des Evangeliums, theils durch die fortwährenden Hinweiſungen auf den kräftigen göttlichen Schutz und Beiſtand, der überall trotz aller Gefahren und Bedrängniſſe ihrem Werke zur Seite ſtand, den göttlichen Urſprung und Charakter deſſelben zu veranſchaulichen (2, 41. 4, 4. 5, 14. 12, 24. 16, 5. 19, 20. vgl. den Schluß des Markus 16, 20); aber ebendadurch wird es ja gewiß, daß der Schriftſteller nicht einfach blos die Thatſachen referiren, ſondern ſie von einem beſtimmten religiöſen Geſichtspunkt aus darſtellen wollte. Es handelt ſich daher für uns jetzt nur noch darum, zu beſtimmen, inwieweit auch für den hiſtoriſchen Theil des Evangeliums eigene, von Matthäus unabhängige Ueberlieferungen vorauszuſetzen, und von welcher Art und Weiſe dieſe, ſo wie die eigenthümlichen Quellen für die Reden, geweſen ſeien.

IV. Die Quellen des Lukasevangeliums. Die Nachweiſung der Quellen, aus denen der Verfaſſer neben Matthäus ſchöpfte, iſt zwar, wie ſich dieß von ſelbſt verſteht, der ſchwierigſte Punkt der Unterſuchung des Evangeliums; aber wir ſind der Ueberzeugung, daß ſich auch hier zum Ziele gelangen läßt, wenn man die Fingerzeige beachtet, welche das Evangelium ſelbſt, ſein Verhältniß zu andern gleichartigen Schriften und die Angaben des Verfaſſers über ſeine Quellen und Hülfsmittel darbieten. Wenn wir früher ſahen, daß ſowohl das Proömium als der Plan des Ganzen und beſonders die Darſtellung der Redeelemente ganz in gleicher Weiſe auf eine Berückſichtigung des Matthäusevangeliums hinführen, ſo vereinigen ſich ebenſo auch hier alle Data, welche von den vorhin angegebenen drei Geſichtspunkten aus ſich ergeben, dahin, daß, wie Matthäus und das von ihm benützte Markusevangelium die galiläiſche Tradition verarbeitete, ſo Lukas hauptſächlich ſolche Quellen

benützte, die wir im Judenchristenthum des südlichen Palästina zu suchen haben. Daß nämlich Lukas nicht auf Matthäus beschränkt war, beweist nicht nur das Prooemium, sondern auch der Charakter der meisten Rede- und Erzählungsstücke, die seinem Evangelium eigenthümlich sind. Die Berichte über die Geburt des Täufers und die Darstellung der Belehrungen, die er 3, 10. ff. dem Volke gibt, die Kindheitsgeschichte Jesu, das Geschlechtsregister, die Angaben über die Nachstellungen des Herodes gegen Jesum, die Erzählungen von Maria und Martha, von der Jesum seligpreisenden Frau, von Zachäus, von dem Scherflein der Wittwe, vom Jüngling von Nain können insgesammt nicht als freie Kompositionen des Schriftstellers betrachtet werden; denn wenn man auch nachweisen könnte, daß alle diese Stücke in irgend einer Beziehung zu der Tendenz des Evangeliums stehen oder mit ihr übereinstimmen, so sind sie doch nicht von der Art, daß sie sich ihrem ganzen Inhalte und Umfange nach aus dieser Tendenz erklären ließen oder zur Durchführung derselben unumgänglich nothwendig gewesen wären, sie enthalten viel zu viel speciellen geschichtlichen Stoff, der nicht aus freier Dichtung abzuleiten ist, sie sind zum Theil selbst zu klein und von zu untergeordneter Wichtigkeit, als daß man sich zu denken vermöchte, wie der Evangelist dazu gekommen sein sollte, sie zu fingiren, und was die Hauptsache ist, sie haben zu viel lokal jüdische Züge und Beziehungen, als daß ein Schriftsteller wie Lukas, welcher dem Heidenchristenthum angehört und, nach manchen Verstößen gegen die jüdische Geschichte zu schließen, dem Judenthum und jüdischen Christenthum sehr ferne stand, zur Komposition derselben befähigt gewesen wäre. Auch der Zeit nach ist Lukas von den Ereignissen, die er erzählt, durch einen so weiten Zwischenraum getrennt, daß er, wie er selbst angibt, auf Verarbeitung gegebener Ueberlieferungen angewiesen ist, und wenn man etwa hiegegen einwenden wollte, daß auch das zweite Jahrhundert noch große Produktivität in der freien Um- und Fortbildung der evangelischen Geschichte zeige (in den apokryphischen Evangelien), so trifft dieß auf Lukas nicht zu, da er ἀκρίβεια und ἀσφάλεια sich zum Gesetze macht, und da auch sein Evangelium selbst zeigt, wie bestimmt er sich überall namentlich in den Reden an die Ueberlieferung hält und sich höchstens einzelne Modifikationen derselben erlaubt, wo solche unumgänglich für ihn nöthig waren. Die Freiheit, mit welcher er in so vielen Partien der Apostelgeschichte zu Werke geht,

beweist nicht, daß er im Evangelium gleicherweise verfahren sei; denn dort war eine viel freiere Gestaltung des geschichtlichen Stoffes theils durch die irenische Tendenz des Werkes nothwendig gemacht, theils durch die weniger feste Konsistenz erleichtert, zu welcher die Geschichte der apostolischen Zeit in Vergleich mit der Geschichte Jesu schon gekommen war, weil sie nicht dieselbe Wichtigkeit wie die letztere für die Christenheit hatte und daher auch nicht Gegenstand so zahlreicher Bearbeitungen wie jene geworden war. Dasselbe gilt von der Auferstehungsgeschichte; auch sie kann ein Schriftsteller, der auf ἀσφάλεια ausging, nicht selbst gebildet haben, da dieselbe einen so wesentlichen und wichtigen Bestandtheil des Ganzen ausmacht, und zudem haben sich gerade zu ihr Analogien im nazaräischen Evangelium erhalten, deren Verwandtschaft mit Lukas neben völliger Unabhängigkeit von ihm beweist, daß der Evangelist von bestimmten Ueberlieferungen ausging und wenigstens was den Stoff seiner Darstellung betrifft sich keine freie Komposition erlaubte. Noch weniger kann man bei den Reden annehmen, daß sie nur Produkte des Schriftstellers seien, dessen eigenthümlicher Redestyl, wie er in den Reden der Apostelgeschichte sich kundgibt, ein ganz anderer, mehr gräcisirender ist als in denen des Evangeliums; es ist sehr unwahrscheinlich, daß ein Schriftsteller, der so wohl abgerundete und fließende Reden wie die des Paulus in Athen und Milet verfaßt hat, das Gleichniß vom ungerechten Haushalter nebst seinen schwierigen und was den Zusammenhang betrifft so undurchsichtigen Zusätzen selbst gebildet, es ist geradezu unmöglich, daß Lukas, der so oft und zwar gerade, wo er sich freier bewegt (wie A.G. 1, 7. Ev. 19, 11), gegen ein zu frühes Erwarten der Parusie auftritt, die Parabel vom ungerechten Richter komponirt habe, die (wie auch 10, 11) ein schnelles Herankommen derselben in Aussicht stellt und daher vielleicht eben von ihm mit dem Zusatze πλὴν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐλθὼν ἆρα εὑρήσει τὴν πίστιν ἐπὶ τῆς γῆς versehen worden ist, um anzudeuten, daß des V. 8 Gesagten ungeachtet ein gar zu baldiges Kommen des Endes nicht zu erwarten sei, weil doch vorher die πίστις ἐπὶ γῆς vorhanden sein, das Werk, um deß willen Christus gestorben und auferstanden ist, zuvor doch auch eine weitere Ausbreitung erhalten haben müsse. Ebenso wird sich uns auch im größten Theil dieser Reden eine eigenthümliche Färbung zu erkennen geben, die durch manche sehr sprechende Analogien mit judenchristlichen Schriften und durch vielfache Beziehungen auf

jüdiſche Verhältniſſe dieſelben ſehr beſtimmt dem jüdiſchen Chriſtenthum zuweist. Darüber alſo, daß Lukas auch andere Quellen als Matthäus benützt hat, kann kein Zweifel ſein, und auch daran darf man keinen Anſtoß nehmen, daß es judenchriſtliche Quellen waren, obwohl Lukas ſelbſt ein Gegner des Judenchriſtenthums iſt; das Prooemium zeigt uns ja, daß, als der Verfaſſer ſchrieb, noch kein ſeinem Standpunkte entſprechendes, noch kein ſolches Evangelium da war, dem er als Pauliner eine vollkommene ἀσφάλεια hätte beilegen können. Es gab nur ſolche Evangelien, die ſich auf die Auktorität der ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τῦ λόγου, alſo auf die Auktorität der älteſten Apoſtel, eines Matthäus oder Petrus oder Anderer aus dem Kreis der Zwölf ſtützten, ein pauliniſches Evangelium war noch nicht vorhanden, und dieß war eben der Grund, der Lukas beſtimmte, ein ſolches zu der Zahl der bisherigen hinzuzufügen. Zudem war da, wo es ſich um die evangeliſche Geſchichte handelte, eben nur das Judenchriſtenthum dasjenige Gebiet, in welchem umfaſſendere Ueberlieferungen, wie Lukas ſie ſuchte, anzutreffen waren; nur in Paläſtina und in den benachbarten Gebieten konnte ſich ein größerer Reichthum an Ueberlieferungen forterhalten, da außer den Apoſteln Johannes und Philippus und den beiden von Papias namhaft gemachten μαθηταὶ κυρίυ Johannes und Ariſtion nur wenige bedeutendere Mitglieder der Urgemeinde den Orient verlaſſen zu haben ſcheinen; in Bezug auf die Geſchichte waren ſomit auch die pauliniſchen Chriſten auf das Judenchriſtenthum angewieſen, in ähnlicher Weiſe, wie noch ſpäter Origenes und Hieronymus ſo häufig genöthigt waren, bei traditiones Hebraeorum ſich über geſchichtliche und dogmatiſche Fragen Rath zu erholen. Daß nun das Lukasevangelium manche mit dem Judenchriſtenthum ſich berührende Elemente enthalte, iſt auch ſonſt anerkannt (Baur Unterſ. S. 449. Zeller Studien zur n. t. Theol. Jahrb. 1843 S. 69. ff. Schwegler, Nachap. Zeit. II. S. 58. ff.); es gehört hieher vor Allem die Faſſung der Bergrede, die mit ihrer Seligpreiſung der Armen und ihren Wehe über die Reichen ſo beſtimmt an den Brief des Jakobus erinnert, daß dieſe Verwandtſchaft keine zufällige ſein kann. Wenn es Luk. 6, 20 heißt: μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τῦ θεῦ, ſo heißt es ganz ähnlich Jak. 2, 5 οὐχ ὁ θεὸς ἐξελέξατο τὺς πτωχὺς τῷ κόσμῳ (die für die Welt oder der Welt, den weltlichen Verhältniſſen nach Armen, alſo die Armen

im gewöhnlichen Sinne des Worts) πλουσίους ἐν πίστει καὶ κληρονόμους τῆς βασιλείας, ἧς ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν; wenn Luk. 6, 22. 23 fortgefahren wird μακάριοί ἐστε, ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι κ. τ. λ. χάρητε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ σκιρτήσατε, ἰδοὺ γὰρ ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τῷ οὐρανῷ, so ſagt Jakobus 1, 2 πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε, ἀδελφοί μου, ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις (unter welchen eben wegen des ποικίλοις jedenfalls Bedrängniß von außen mit inbegriffen iſt, vgl. 2, 6. 7) und V. 12 μακάριος ἀνήρ, ὃς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι δόκιμος γενόμενος λήμψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς. V. 24 ruft Jeſus den Reichen zu: Wehe euch, ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν; Jakobus (5, 1. ff.) drückt dieß nur ſtärker ſo aus: ἄγε νῦν, οἱ πλούσιοι, κλαύσατε ὀλολύζοντες ἐπὶ ταῖς ταλαιπωρίαις ὑμῶν ταῖς ἐπερχομέναις, ὁ πλοῦτος ὑμῶν σέσηπεν, — ἐθησαυρίσατε ἐν ἐσχάταις ἡμέραις, — ἐθρέψατε τὰς καρδίας ὑμῶν ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς. V. 25 heißt es weiter: οὐαὶ ὑμῖν, οἱ ἐμπεπλησμένοι, ὅτι πεινάσετε, οὐαὶ ὑμῖν, οἱ γελῶντες νῦν, ὅτι πενθήσετε καὶ κλαύσετε, gerade wie Jakobus den Weltkindern die Ermahnung gibt ταλαιπωρήσατε καὶ πενθήσατε καὶ κλαύσατε, ὁ γέλως ὑμῶν εἰς πένθος μεταστραφήτω καὶ ἡ χαρὰ εἰς κατήφειαν (4, 9), und wenn V. 20—23 die Armen zugleich die Verfolgten und Geſchmähten und hienach die Reichen und Weltlichgeſinnten die Verfolger ſind, wie auch 16, 14 die Hauptfeinde des Evangeliums, die Phariſäer, als φιλάργυροι bezeichnet werden, ſo ſagt auch Jakobus 2, 6 u. 7: οὐχ οἱ πλούσιοι καταδυναστεύουσιν ὑμῶν καὶ αὐτοὶ ἕλκουσιν ὑμᾶς εἰς κριτήρια, οὐκ αὐτοὶ βλασφημοῦσιν τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς (wozu noch beſonders Luk. 6, 37 μὴ καταδικάζετε καὶ οὐ μὴ καταδικασθῆτε, ἀπολύετε καὶ ἀπολυθήσεσθε, vgl. S. 168 und V. 22 ὅταν — ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρόν hinzuzunehmen iſt). Wenn ferner Jeſus 11, 41 den Phariſäern, nachdem er ihre Habſucht und Schlechtigkeit gerügt hat, die Belehrung gibt, ſtatt ſich mit dem Reinigen ihrer Gefäſſe abzugeben vielmehr das, was ſie darin haben, als ἐλεημοσύνη auszutheilen, weil dieſe alle Reinigkeitsſatzungen überflüſſig mache, und wenn Lukas auch ſonſt die ἐλεημοσύνη als ganz beſonders verdienſtlich empfiehlt (12, 33. 16, 9. 6, 35—38), ſo ſagt auch Jakobus 1, 27 θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος παρὰ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὕτη ἐστίν, ἐπισκέπτεσθαι ὀρφανοὺς καὶ χήρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν (vgl. 2, 13 κατακαυχᾶται δὲ ἔλεος κρίσεως). Auch die beiden

Parabeln von den ἄνθρωποι πλούσιοι erinnern uns an Stellen dieſes Briefes. Wenn die erſte 12, 16—20 den Gedanken verſinnlicht, daß ein reicher irdiſcher Beſitz keineswegs das iſt, für was ihn diejenigen halten, die nach ihm ſtreben, nämlich ein Mittel, um ſich einen dauernden Zuſtand des Glückes zu ſichern, da ja der Tod den Beſitzer jeden Augenblick von ſeinem Beſitz abrufen und damit auf einmal alle ſeine Unternehmungen zu nichte machen, alle ſeine Hoffnungen vereiteln kann (ἃ δὲ ἡτοίμασας, τίνι ἔσται;), ſo macht Jakobus 1, 10 und 11 darauf aufmerkſam, daß der Reiche mitten in ſeinen πορεῖαι (Handelsreiſen, Geſchäften um Gewinnes willen) dahinwelken werde, wie die Blume des Graſes trotz aller Schönheit durch das Glühen der Sonnenhitze verdorrt; und wenn in der zweiten 16, 19—26 der reiche Mann dafür, daß er in dieſem Leben ſein Gutes empfangen und nicht auch daran gedacht hat, für ſein Heil in der Ewigkeit zu ſorgen, durch die φλόξ des hölliſchen Feuers gepeinigt wird, ſo ruft auch Jakobus 5, 3 den Reichen, die auf Erden in Schwelgerei und Wolluſt leben (V. 5), zu: ὁ χρυσὸς ὑμῶν καὶ ὁ ἄργυρος κατίωται, καὶ ὁ ἰὸς αὐτῶν εἰς μαρτύριον ὑμῖν ἔσται καὶ φάγεται τὰς σάρκας ὑμῶν ὡς πῦρ. Die Uebereinſtimmung zwiſchen Lukas und Jakobus liegt zwar mehr in den Gedanken als im Einzelnen des Ausdrucks, und es kann daher aus ihr nicht auf eine Benützung des Einen durch den Andern geſchloſſen werden; aber ſie iſt deßungeachtet ſo ſtark, daß von Jakobus angenommen werden muß, er habe, wie er 5, 12 an das Verbot des Schwörens (Matth. 5, 34) erinnert, ſo auch in den oben angeführten Stellen Reden Jeſu in ähnlicher Form wie die bei Lukas vor ſich gehabt, und von Lukas, er habe dieſe Redeelemente aus demſelben Gebiet des Judenchriſtenthums überkommen, dem auch der Jakobusbrief angehört, weil eben nur innerhalb dieſes Judenchriſtenthums der geeignete Ort dazu war, eine ſo ſcharf und ſchroff gegen den irdiſchen Beſitz und Genuß ſich erklärende Faſſung der Reden Jeſu aufzubewahren oder hervorzubringen. Wenn uns hienach die Bergrede und die beiden Parabeln über den Reichthum auf judenchriſtliche Quellen zurückweiſen, ſo werden wir Daſſelbe auch von dem gleichfalls in dieſes Gebiet gehörenden Abſchnitte über den ungerechten Haushalter (und das Scherflein der Wittwe, wenn dieſes nicht ſchon im älteren Markus ſtand) annehmen dürfen; ebenſo erklärt ſich der Umſtand, daß wir eſchatologiſche Reden fanden, die der Sache nach mit den entſprechenden des Matthäus Daſſelbe ſind, aber eine von

Matthäus verſchiedene und unabhängige Ueberlieferung vorausſetzen, am einfachſten durch die Annahme, daß Lukas hier neben Matthäus Ueberlieferungen benützte, die ebenſo gut wie die Darſtellung des Matthäus aus Reden Jeſu ſelbſt erwachſen waren, alſo Quellen aus einem andern Gebiete desjenigen Chriſtenthums, welches der Lehre des Stifters am nächſten ſtand und der geeignete Ort für ihre Erhaltung und Fortpflanzung war, d. h. eben des Judenchriſtenthums. Dieſe Vorausſetzung beſtätigt ſich weiter dadurch, daß wir in dem ſogenannten zweiten Brief des Klemens, welcher zwiſchen Ebionitismus und Katholicismus zu vermitteln ſucht und ohne allen Zweifel das ebionitiſch gnoſtiſche Aegyptерevangelium benützt (vgl. Schneckenburger, das Evangelium der Aegypter S. 12), einen Ausſpruch Jeſu finden, welcher mit zwei Verſen aus der Rede über den ungerechten Haushalter verwandt, in der Form aber doch ſo verſchieden von ihnen iſt, daß er nicht aus Lukas genommen ſein kann. Kap. 8 heißt es: *λέγει γὰρ ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ Εἰ τὸ μικρὸν οὐκ ἐτηρήσατε, τὸ μέγα τίς ὑμῖν δώσει* (vgl. Luk. 16, 12); *λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστιν* (= Luk. 16, 10). Dieſe Faſſung iſt ſchwerlich eine von dem Verfaſſer des Aegypterevangeliums herrührende Veränderung der des Lukas, da auch Irenäus, deſſen antignoſtiſche Tendenz ihm jede Benützung dieſer Schrift verbieten mußte, (c. haer. 2, 34) faſt ganz in gleicher Weiſe citirt: **si in modico fideles non fuistis, quod magnum est quis dabit vobis?** Die Form, die Lukas V. 12 hat: *εἰ ἐν τῷ ἀλλοτρίῳ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ὑμέτερον τίς ὑμῖν δώσει*, iſt vielleicht nur daraus entſtanden, daß er eine Zurückbeziehung dieſes Verſes auf den Haushalter, der mit fremdem Gut untreu gewirthſchaftet hatte, anbringen zu müſſen glaubte; auf den Satz V. 10, daß wer im Kleinen untreu ſei, es auch im Großen ſei, muß urſprünglich zunächſt eine Anwendung, wie Irenäus und Klemens ſie geben (*εἰ οὖν ἐν μικρῷ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε κ. τ. λ.*), gefolgt ſein; die Sätze, die Lukas darauf folgen läßt, *εἰ οὖν ἐν τῷ ἀδίκῳ Μαμωνᾷ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε — καὶ ἐν τῷ ἀλλοτρίῳ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε* können urſprünglich an V. 10 ſich nicht ſo unmittelbar angereiht haben, da in der mit *εἰ οὖν* eingeführten Anwendung jenes allgemeinen Satzes auf die Angeredeten zunächſt dieſelben Begriffe wie in jenem, die Begriffe *μικρόν* und *πολύ* (*μέγα*), gebraucht ſein mußten und erſt von da aus zu den weitern, mit jenem allgemeinen Satz nicht mehr

unmittelbar kongruirenden Anwendungen V. 11 u. 12 fortgegangen werden konnte. Die Lesart des Irenäus ist wohl nur daraus zu erklären, daß manche Handschriften des Lukas diesen Satz zwischen V. 10 und 11 wirklich hatten; in diese Handschriften ist er aber schwerlich aus dem schon ziemlich späten und obskuren Aegypterevangelium, sondern wahrscheinlich aus einem ältern Evangelium gekommen, das nur ein judenchristliches sein kann, weil es vor Lukas (und den gnostischen Evangelien) überhaupt nur judenchristliche Evangelien gab, und weil auch das Aegypterevangelium die Stelle ohne Zweifel aus einer judenchristlichen (ebionitischen) Quelle genommen hat. Wenn der Verfasser des Briefs an derselben Stelle sagt: *ὡς ἂν ἐσμὲν ἐπὶ τῆς γῆς, μετανοήσωμεν* —, *μετὰ γὰρ τὸ ἐξελθεῖν ἡμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου, ἐκέτι δυνάμεθα ἐκεῖ ἐξομολογήσασθαι ἢ μετανοεῖν ἔτι* und Kap. 10 von Weltmenschen spricht, welche *ἀγνοοῦσιν ἡλίκην ἔχει βάσανον ἡ ἐνθάδε ἀπόλαυσις καὶ οἵαν τρυφὴν ἔχει ἡ μέλλουσα ἐπαγγελία*, so hatte er hiebei vielleicht gleichfalls in seinem Aegypterevangelium die Perikope vom reichen Mann vor sich, welche ja (V. 26 und 25) diese beiden Gedanken ausdrücklich ausspricht; jedenfalls aber zeigt die Verwandtschaft dieser Stelle mit der lukanischen Parabel, wie sehr hier unser Evangelium Lehrelemente enthält, die dem Ebionitismus besonders wichtig und daher gewiß auch in judenchristlichen Evangelien anzutreffen waren. Auch der antijudaistische Zusatz V. 27—31 war ohne Zweifel ursprünglich in einer judenchristlichen Schrift enthalten, da er der Feindschaft des Judenchristenthums gegen die ungläubigen Juden (vgl. S. 33. Apok. 2, 9. 11, 8. Jak. 2, 6. 5, 6) sehr willkommen sein mußte, und die in ihm enthaltene Lehre, daß Moses und die Propheten zur Seligkeit genügen, von Lukas zwar in gewissem Sinn acceptirt, nicht aber von ihm selbst in die Perikope erst hineingetragen werden konnte. Mit der Perikope vom ungerechten Haushalter zeigt das Gleichniß von den 10 Minen (19, 13. ff.), welches eben die Treue *ἐν ἐλαχίστῳ* (V. 17. vgl. S. 156) zu seinem Gegenstande hat, und das von dem ungerechten Richter (18, 2. ff.) eine nicht zu verkennende Verwandtschaft, indem hier in dem Ausdruck *κριτὴς τῆς ἀδικίας* ein und derselbe Sprachgebrauch hervortritt, wie 16, 8 (*ὁ οἰκονόμος τῆς ἀδικίας*) und 9 (*Μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας*), und auch darin sind die Perikopen in Kap. 16 und 18 ähnlich, daß sie die Handlungsweise böser Menschen dieser Welt als Bild gebrauchen, um daran Dasjenige, was

ſie über das Reich Gottes lehren wollen, anſchaulich zu machen. Eine ähnliche Eigenthümlichkeit zeigt die wie 18, 1. ff. auf die Gebetserhörung bezügliche kleine Parabel 11, 5. ff., indem auch hier die Geneigtheit Gottes zur Gebetserhörung wie 18, 4. 5 durch die Hinweiſung auf die Erfahrung anſchaulich gemacht wird, daß auch Menſchen, wenn gleich nicht durch Gewiſſenhaftigkeit und Wohlwollen, ſo doch durch dringendes Bitten und Anliegen ſich zur Gewährung der Wünſche ihrer Mitmenſchen beſtimmen laſſen. Weniger ſicher iſt 13, 28 aus dem Ausdruck ἐργάται τῆς ἀδικίας auf die urſprüngliche Zuſammengehörigkeit dieſer Perikope mit 16, 8 und 18, 6 zu ſchließen, da Lukas ſelbſt das ἀνομία Matth. 7, 23 mit ἀδικία vertauſcht haben könnte; allein je mehr auch dieſer Abſchnitt 13, 23. ff. einer ſelbſtſtändigen, von Matthäus unabhängigen Ueberlieferung evangeliſcher Ausſprüche ähnlich ſieht (ſ. S. 165), deſto wahrſcheinlicher iſt es, daß wir auch hier auf dieſelbe Quelle wie oben zurückgewieſen werden. Die Parabel vom verlornen Sohne mag Lukas immerhin auch mit Rückſicht darauf aufgenommen haben, daß ſie ſich auf die Zulaſſung der Heiden zur göttlichen Barmherzigkeit beziehen ließ, allein ihr unmittelbarer Sinn iſt keineswegs ein ſo beſtimmter, es handelt ſich in ihr nur von dem allgemeinen Satze, daß Sündhaftigkeit die Bekehrung und Begnadigung nicht ausſchließt und daß der, welcher ſich keine gröbern Sünden und Laſter vorzuwerfen hat, dadurch nicht berechtigt iſt den begnadigten Sünder mit Hochmuth und Mißgunſt anzuſehen, ſondern vielmehr die Pflicht hat ſeiner Begnadigung ſich zu freuen; dieſe Wahrheit findet auf das Verhältniß zwiſchen Phariſäern und Zöllnern ebenſogut ſeine Anwendung, wie auf das zwiſchen Juden und Heiden, und bezieht ſich auch dem ganzen Zuſammenhange nach auf jenes (15, 2 καὶ διεγόγγυζον οἵ τε Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς, λέγοντες ὅτι οὗτος ἁμαρτωλοὺς προσδέχεται καὶ συνεσθίει αὐτοῖς). Auch ihrem Inhalte nach trifft die Parabel auf die τελῶναι, auf die verlorenen Söhne des Judenthums, die ſich an Heiden verdingen, vollkommen zu (Schl. S. 302), und der Umſtand, daß der Sünder und der Gerechte Brüder ſind (wie Matth. 21, 28), weiſt gleichfalls darauf hin, daß ſie als Mitglieder Eines und deſſelben Volks gedacht ſind, während der Phariſäismus in ſeinem Herabſehen auf die ἁμαρτωλοί eben dieſes Alle mit einander vereinigende Band der gleichen Abſtammung außer Augen ſetzte (vgl. 19, 9 καὶ αὐτὸς υἱὸς Ἀβραάμ ἐστιν). Wie wichtig auch für das Judenchriſtenthum die Idee der

Barmherzigkeit Gottes gegen reuige Sünder war, ſieht man aus Matthäus und Jak. 5, 19; auch für dieſe Erzählung dürfen wir ſomit keineswegs etwa auf pauliniſche Quellen zurückgehen, auch ſie iſt dem Verfaſſer nebſt den zwei vorangehenden Parabeln gleichen Inhalts aus derſelben Quelle, wie die meiſten andern ihm eigenthümlichen Reden, zugekommen. Daß ſie weder vom Verfaſſer ſelbſt noch aus dem pauliniſchen Heidenchriſtenthum herrührt, ſondern innerhalb israelitiſcher Anſchauungsweiſe entſtanden iſt, beweist der ſpecielle Zug, daß V. 15 das Schweinehüten als der tiefſte Grad der Erniedrigung des ungerathenen Sohnes erſcheint; auch ſprachlich weist ſie auf dieſes Gebiet zurück (vgl. das dreimal wiederholte anſchauliche τὸν μόσχον τὸν σιτευτόν und das ἥμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου). Ihr Fehlen bei Matthäus kann gegen ein Vorhandenſein derſelben in der judenchriſtlichen Tradition nichts beweiſen, da Matthäus ſeiner objektiveren Tendenz gemäß überhaupt faſt nur Parabeln, welche irgend eines der Geſetze und Verhältniſſe des Himmelreichs betreffen, aufgenommen hat, auf ſolche aber, die, wie die des Lukas, das praktiſche Verhalten des Menſchen gegenüber von Gott in ſubjektiv-pſychologiſcher Weiſe ſchildern, ſich nicht einlaſſen zu wollen ſcheint. Die größern matthäiſchen Parabeln enthalten zwar, wie es auch nicht anders ſein konnte, immerhin manche charakteriſtiſche Bilder der verſchiedenen Art und Weiſe der Menſchen, ſich zum Himmelreich zu verhalten (18, 28. ff. 25, 8. ff.), aber nur zu dem Zweck, die Folgen darzuſtellen, welche dieſe oder jene Weiſe des Verhaltens gemäß den Geſetzen der göttlichen Weltordnung für den Menſchen hat; das ſubjektive Moment, die pſychologiſche Schilderung der Motive des Handelns und der innern Geſinnungen, die bei den Parabeln des Lukas ſo anziehend iſt, iſt dort noch nicht anzutreffen, es verhält ſich mit den Parabeln des Matthäus gerade ſo wie mit ſeiner Kindheits- und Auferſtehungsgeſchichte, welche bei ihm ganz objektiv gehalten ſind, während Lukas den Reflex aller dieſer Ereigniſſe im Innern der bei ihnen betheiligten Perſonen, ihre Wirkung auf das Innere des Gemüthes, die verſchiedene Art und Weiſe ihrer Aufnahme und Anerkennung ſo anſchaulich und lebendig darzuſtellen weiß. Deßungeachtet finden ſich aber auch bei Matthäus einzelne Gleichniſſe, in welchen dieſes ſubjektive Moment hervortritt (die Arbeiter im Weinberg 20, 11. ff. und die beiden υἱοί 21, 28), und es wäre daher auch aus dieſem Grunde unrichtig, ſämmtliche lukaniſche Parabeln wegen ihres eigenthümlichen Charakters a priori

der paulinischen Tradition zuweisen oder gar dem Verfasser selbst zuschreiben zu wollen. Dasselbe gilt von dem selbstgerechten Pharisäer, der Salbung durch die Sünderin und, wie sich später zeigen wird, auch vom barmherzigen und dankbaren Samariter. Ganz besonders weist uns nun aber, wie schon bemerkt, wieder auf das Judenchristenthum zurück die Parabel vom Haushalter nebst den an sie angereihten Lehren 16, 9—13; die ganze evangelische Litteratur enthält ja nicht leicht ein Stück, welches der Art und Weise, wie z. B. Jakobus den irdischen Besitz auffaßt, besser zusagen konnte als eben dieses. Nicht anders verhält es sich (vgl. S. 224) mit der Parabel vom ungerechten Richter; schon der Lukas sonst fremde, in jüdischen und judenchristlichen Schriften sehr häufige Begriff ἐκλεκτοί (Matth. 24, 22, Apok. 17, 14) weist uns in dieses Gebiet; die Verheißung der ἐκδίκησις V. 7 (Apok. 6, 10. 19, 2), des Recht-, Racheschaffens gegen ungerechte Dränger und Verfolger athmet ganz den alttestamentlichen Geist, wie er namentlich in der Apokalypse und auch im Jakobusbrief (5, 4) hervortritt; an die Apokalypse (1, 1 u. f.) erinnert ferner ἐν τάχει V. 8, und an Jak. 5, 7—9 (μακροθυμήσατε — ἕως τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου· ἰδοὺ ὁ γεωργὸς ἐκδέχεται τὸν τίμιον καρπὸν τῆς γῆς, μακροθυμῶν ἐπ' αὐτῷ, ἕως ἂν λάβῃ πρώϊμον καὶ ὄψιμον) theils die Tendenz des Ganzen, theils das μακροθυμῶν ἐπ' αὐτοῖς V. 7, dessen Sinn der ist, Gott werde seinen Auserwählten Recht verschaffen, obwohl er um ihrer willen langmüthig ist, das Gericht nicht zu schnell eintreten läßt, damit sie Zeit zur Buße und Besserung haben (vgl. 2 Petr. 3, 9 μακροθυμεῖ εἰς ὑμᾶς, μὴ βουλόμενός τινας ἀπολέσθαι, ἀλλὰ πάντας εἰς μετάνοιαν χωρῆσαι). Die Parabel vom reichen Mann und armen Lazarus, die in der anschaulichen Art und Weise der Schilderung mit der vom verlorenen Sohne verwandt ist (vgl. z. B. V. 21 καὶ ἐπιθυμῶν χορτασθῆναι ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τοῦ πλουσίου, ἀλλὰ καὶ οἱ κύνες ἐρχόμενοι ἐπέλειχον τὰ ἕλκη αὐτοῦ mit 15, 16), macht es durch ihre Lehre, daß irdisches Glück und der Genuß desselben Qual und Pein im Jenseits zur Folge habe, schwierig, sie wenigstens in dieser Form als von Jesu selbst herrührend zu betrachten (ihre ursprüngliche Gestalt wird sich uns später ergeben); auch sie ist wohl ein Produkt des palästinensischen Judenchristenthums, wie wir es im Jakobusbrief und in der Lehre des aus ihm hervorgegangenen Ebionitismus kennen lernen. Auf dasselbe Gebiet führt uns die Erzählung der Bekehrung des

Zachäus. Lukas hat ſie wohl aufgenommen, um auch hier ein Beiſpiel der Barmherzigkeit Jeſu gegen Sünder und zugleich einen Beweis davon zu geben, daß möglicherweiſe auch ein Reicher in's Reich Gottes kommen kann (vgl. 18, 27), wenn er nämlich die 16, 9. ff. hiefür aufgeſtellten Bedingungen der Treue und Redlichkeit (*εἴ τινος ἐσυκοφάντησα κ. τ. λ.* V. 8) und der Wohlthätigkeit gegen Arme erfüllt. Als Grund dafür, daß auch dem Zachäus, obwohl er *τελώνης* und *πλούσιος* in Einer Perſon war, Heil widerfahren konnte, wird V. 9 angegeben, daß „auch er ein Sohn Abrahams iſt"; auch dieß lautet nichts weniger als pauliniſch, ſondern macht den Satz geltend, daß auch ein ſündhafter Jude von ſeinen Brüdern als Abrahams Sohn, der zur *σωτηρία* beſtimmt iſt, anerkannt werden ſoll (gerade wie 15, 31. f. in der Parabel vom verlorenen Sohn); es liegt ſomit auch dieſen Worten der Gegenſatz des urſprünglichen Chriſtenthums gegen das ſelbſtgerechte Herabſehen der „*δίκαιοι*" auf die *ἁμαρτωλοί* zu Grunde (V. 10: *ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός* iſt wohl eigener Zuſatz des Evangeliſten, der den Zweck hat, die Begnadigung des Zachäus nebendem auch noch unter einen allgemeinern, nicht blos auf Juden bezüglichen Geſichtspunkt zu ſtellen). Auch dieſe Erzählung (die auch in der ſchönen Anſchaulichkeit der Schilderung an den verlorenen Sohn erinnert) hat daher der Evangeliſt aus der judenchriſtlichen Ueberlieferung, in welcher Zachäus, nach den klementiniſchen Rekognitionen und Homilien zu ſchließen, auch ſonſt ein beſonders gefeierter Mann war — die Anſicht Baur's, daß der Ebionitismus denſelben ſich erſt aus der pauliniſchen Ueberlieferung angeeignet habe (Markus S. 136), iſt deßwegen unwahrſcheinlich, weil unſre Erzählung den Zachäus nicht als ſo bedeutend erſcheinen läßt, daß daraus für den Ebionitismus die Verſuchung erwachſen konnte, denſelben wie etwa einen Klemens und Barnabas ſich zu vindiciren, und weil die Stelle Hom. 3, 65 *σὺ γὰρ καὶ τῷ κυρίῳ συνῆς καὶ τὰς θαυμασίας πράξεις ἱστόρησας καὶ διοικησιν ἐκκλησίας μεμάθηκας* eine eigene, von der des Lukas verſchiedene ebionitiſche Tradition vorausſetzt. Nach allen dieſen Spuren lag dem Lukas eine judenchriſtliche Quelle vor, die ähnlich wie Matthäus, aber in noch viel ſchärferer Weiſe den Gegenſatz des Chriſtenthums als derjenigen Offenbarung Gottes, welche allen Bußfertigen Gnade und Erlöſung von dieſer Welt verheißt, gegen die in ſich befriedigte Selbſtgerechtigkeit des herrſchenden Judenthums geltend

und daher nicht den Gegenſatz zwiſchen σοφοὶ und νήπιοι, Heuchlern und wahrhaft Frommen, ſondern den zwiſchen Selbſtgerechtigkeit und bußfertiger Demuth zur Hauptſache machte und ihm zugleich den Gegenſatz zwiſchen πλούσιοι und πτωχοὶ beigeſellte, der, je weiter das Judenchriſtenthum ſeine Eigenthümlichkeit ausbildete, deſto entſchiedener überall in den Vordergrund trat (vgl. die Faſſung von Matth. 19, 20 im Nazaräerevangelium bei Orig. in Matth. tom. XV ad h. l. Quomodo dicis Legem feci et prophetas, quoniam scriptum est in lege: Diliges proximum tuum sicut te ipsum, et ecce multi fratres tui filii Abrahae amicti sunt stercore, morientes prae fame, et domus tua plena est multis bonis et non egreditur omnino aliquid ex ea ad eos etc.). Auch 13, 16 begegnen wir wieder der hohen Bedeutung, welche auf die Abſtammung von Abraham gelegt wird (ταύτην δὲ θυγατέρα Ἀβραὰμ οὖσαν — οὐκ ἔδει λυθῆναι κ. τ. λ.;), und 7, 3—5 iſt der Hauptmann von Kapernaum (vgl. Cornelius A. G. 9, 1. 2. 22) zu einem Judenfreund, wenn nicht gar zu einem Proſelyten gemacht (ähnlich wie die klementiniſchen Homilien 2, 19 die Menſchenfreundlichkeit, mit welcher Jeſus der kananäiſchen Frau begegnet, dadurch vermitteln, daß ſie dieſelbe eine Proſelytin werden laſſen, mit welcher Jeſus trotz des Verbotes der Gemeinſchaft mit Heiden wohl habe in Verkehr treten können). Den Lukas konnte nichts dazu veranlaſſen, dem Hauptmann gerade dieſes Lob eines Freundes des jüdiſchen Volkes zu geben; er fand daſſelbe ohne Zweifel vor und nahm es in ſeine Erzählung auf, weil das gute Zeugniß, das die Juden ſelbſt dieſem heidniſchen Manne gaben, ihm bei ſeinem Intereſſe für die Heidenwelt nur erwünſcht ſein konnte. Judenchriſtlich lautet ferner das Prädikat προφήτης, das in mehreren Stellen des Lukas Jeſu beigelegt wird (7, 16. 39. 13, 33. 24, 19); auf judenchriſtliche Traditionen weiſt die Erzählung von der Berufung des Petrus zurück, in welcher ja das von dem Apoſtel abgelegte Bekenntniß ſeiner Sündhaftigkeit (5, 8) keine ſo hervorſtechende Bedeutung hat, daß man die Erzählung um deß willen als eine auf pauliniſchem Boden entſtandene betrachten dürfte, das Ganze iſt vielmehr nur eine weitere, mit einem Wunder vermehrte Ausführung des kurzen Berichtes Matth. 4, 19; die Erzählungen von dem Verhalten des Herodes gegen Jeſum (13, 31. 23, 8. ff.) führen uns gleichfalls in ein Gebiet, in welchem noch ein beſonderes Intereſſe für oder vielmehr gegen die herodianiſche Dynaſtie vorhanden war, alſo in das der

jüdiſchen Chriſtenheit. Die Stelle 17, 4 lautet einem Fragment des Nazaräerevangeliums ganz ähnlich (S. 60); die Auferſtehungsgeſchichte des Lukas iſt mit der dieſes Evangeliums (quando venit ad Petrum et ad eos, qui cum Petro erant, dixit eis: Ecce palpate me et videte, quia non sum daemonium incorporale, et statim tetigerunt eum et crediderunt, vgl. Luk. 24, 36—40; Afferte, ait Dominus, mensam et panem, — tulit panem et benedixit ac fregit et dedit Jacobo iusto, vgl. Luk. 24, 41. ff.) ſo nahe verwandt, daß beide Eine und dieſelbe Quelle oder eine Benützung des einen Schriftſtellers durch den andern vorausſetzen, unter welchen Annahmen die erſtere die wahrſcheinlichere iſt, da wir nicht wiſſen, ob der dritte Evangeliſt das Evangelium der Nazaräer ſchon benützen konnte, und da auf der andern Seite das letztere auch hier, wie ſonſt (z. B. in der Annahme einer nicht römiſchen, ſondern jüdiſchen Wache am Grab Jeſu und in der Erzählung, daß beim Tode Jeſu ein superliminare templi mirae magnitudinis eingeſtürzt ſei) überall eigenen Ueberlieferungen zu folgen ſcheint, und auch darin treffen beide Evangelien zuſammen, daß beide eine Erzählung von einer γυνὴ ἁμαρτωλός enthielten (Luk. 7, 36. ff. Eus. H. E. 3, 39). Das tiefe Bedauern, mit welchem an mehreren Stellen (23, 28. ff. und beſonders 19, 41—44) von der Zerſtörung Jeruſalems geſprochen wird, ſcheint nicht etwa blos von der Tendenz des Evangeliſten, Jeſum in ſeiner Menſchenliebe und Barmherzigkeit darzuſtellen, ſondern nur aus der Darſtellung eines Judenchriſten, dem die Verwüſtung der Hauptſtadt ſeines Volkes mehr als einem heidenchriſtlichen Schriftſteller zu Herzen gehen mußte, erklärt werden zu können. Das Evangelium enthält aber außerdem manche größere und kleinere Abſchnitte, welche zeigen, daß die judenchriſtlichen Quellen, die es vorausſetzt, der ſüdpaläſtinenſiſchen oder judäiſchen Tradition (nicht der galiläiſchen, wie die des Matthäus) angehören. Hieher gehört vor Allem die Stelle 13, 1—4: *παρῆσαν δέ τινες ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ ἀπαγγέλλοντες αὐτῷ περὶ τῶν Γαλιλαίων, ὧν τὸ αἷμα Πιλάτος ἔμιξεν μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν — ἢ ἐκεῖνοι οἱ δέκα καὶ ὀκτώ, ἐφ᾽ οὓς ἔπεσεν ὁ πύργος ἐν τῷ Σιλωὰμ καὶ ἀπέκτεινεν αὐτούς, δοκεῖτε ὅτι αὐτοὶ ὀφειλέται ἐγένοντο παρὰ πάντας τοὺς ἀνθρώπους τοὺς κατοικοῦντας ἐν Ἰερουσαλήμ;* dieſe Worte ſpielen auf zwei ſonſt ganz unbekannte und an ſich wenig bedeutende lokale Ereigniſſe in Jeruſalem an (da auch die Tödtung der Galiläer wegen des *θυσίαι* in Jeruſalem, wahrſcheinlich bei einem Feſte, vgl. Joseph.

Anm. XVII. 10, 2, zu denken ist), und zwar spricht der Berichterstatter von ihnen so, wie wenn wenigstens das erstere derselben ihm genau bekannt, ja der Zeit nach noch gar nicht lange vorübergegangen wäre, und wie wenn er diese Bekanntschaft auch bei seinen Lesern voraussetzte. Bei dem Verfasser des Evangeliums können wir nicht annehmen, daß er diesen Ereignissen so nahe stand; wir müssen daher voraussetzen, daß er hier (weil die Rede ohne Bezugnahme auf das V. 1 erzählte Faktum nicht verständlich gewesen wäre) eine ältere Darstellung ganz unverändert aufnahm, die von einem mit jenen Vorfällen noch wohl bekannten Erzähler herrührte (vgl. Ewald Evv. 292). Diesen Erzähler aber haben wir ohne Zweifel in Judäa zu suchen; denn es ist namentlich von dem Einsturz des Thurmes in Siloam nicht wahrscheinlich, daß eine so ganz specielle und unbedeutende Lokalerinnerung und ein auf sie Bezug nehmender Ausspruch Jesu sich anderswo in der Ueberlieferung forterhalten habe als an dem Orte, dem sie ursprünglich angehörte, oder doch in der nächsten Nähe desselben. Die Zerstörung Jerusalems, bei welcher das ungläubige jüdische Volk ganz wie jene Galiläer durch die Römer „an heiliger Stätte" seinen Untergang fand, war es ohne Zweifel, was bei den jerusalemischen oder judäischen Christen die Erinnerung an diese Rede Jesu und damit an jene beiden Vorfälle wieder aufgefrischt hatte; sie erschienen um so mehr wie Vorzeichen der Zerstörung der ganzen Stadt und der Niedermetzlung aller ihrer Bewohner, als sie schon in der Rede selbst mit dem Endschicksal des jüdischen Volkes in Parallele gesetzt waren (ὁμοίως ἀπολεῖσθε V. 3. 5). Wenn es ferner bei der Erweckung des Jünglings von Nain heißt: καὶ ἐξῆλθεν ὁ λόγος οὗτος ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ περὶ αὐτοῦ καὶ ἐν πάσῃ τῇ περιχώρῳ, so fällt hier der Umstand auf, daß von einem Wunder, das nach dem Sinne des Schriftstellers nicht in das Jos. B. J. IV. 9, 4 genannte südpalästinensische Nain, sondern in die galiläische Stadt gleichen Namens zu setzen ist, gesagt wird, es sei in Judäa bekannt geworden, und zwar so, daß dieses Bekanntwerden in Judäa zuerst, vor dem in der περίχωρος (Nain's) genannt wird. Man könnte annehmen, diese Angabe sei vom Evangelisten beigesetzt, um damit den Uebergang zu der Nachricht zu machen, daß auch dem Täufer Johannes, der wahrscheinlich im südlichen Palästina, in Peräa, gefangen saß, diese und andere Thaten Jesu bekannt geworden seien. Allein es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß Lukas über den Ort der Gefangenschaft

des Täufers so genau unterrichtet war, und auch die Voraussetzung genügt nicht, der Evangelist habe sagen wollen, der Ruf dieses Wunders sei über Galiläa (über die περίχωρος von Nain) hinaus auch nach Judäa gedrungen; denn hiedurch ist die Voranstellung Judäa's nicht nur nicht erklärt, sondern geradezu im Widerspruch mit dem Sinn, den der Evangelist beabsichtigte. Auch diese Stelle kann folglich nur durch die Annahme zurecht gelegt werden, daß der Berichterstatter, dem Lukas hier folgt, das Faktum vom judäischen Standpunkt aus erzähle; ihm konnte, wenn er ein Judäer war, das Bekanntwerden des Wunders in dem ihm nächstliegenden Judäa das Wichtigste scheinen, und aus diesem Grunde konnte er von der natürlichen Ordnung abweichen, die darin bestanden hätte, zuerst die περίχωρος der Stadt und dann erst entferntere Gebiete zu nennen. Aus dieser Annahme würde sich zugleich das Fehlen dieses Wunders in der von Matthäus repräsentirten galiläischen Tradition begreifen; die Erzählung war, wie z. B. die von der wunderbaren Bestellung des Passahmahls oder die von dem Wunder bei der Berufung des Petrus, in der einfachern, die Thätigkeit Jesu weniger nach der Seite des Außerordentlichen und Wunderbaren darstellenden Ueberlieferung des Heimathlands des Christenthums gar nie vorhanden gewesen, sondern nur in der des entferntern Judäa, deren Vorliebe für das Wunderbare wir auch noch bei andern als den schon genannten Zügen begegnen werden (Weiteres s. S. 239). Einer andern Quelle als Matthäus folgt Lukas auch A.G. 1, 18. f. in Betreff des Endes des Verräthers Judas, und zwar scheint seine Angabe auf einer sehr bestimmten Ueberlieferung zu beruhen, sofern er auch den hebräischen Namen, den das Grundstück des Judas nach seinem Tod erhielt, anzugeben weiß; auch diese Abweichung von der galiläischen Tradition und ebenso die Eigenthümlichkeit, daß in unsrem Evangelium zwei bei Matthäus fehlende, der Wirksamkeit Jesu in Judäa angehörige Ereignisse, der Vorfall mit Zachäus und das Lob der armen Wittwe, aufbehalten sind, läßt uns vermuthen, daß Lukas eigene Quellen zu Gebote standen, welche die judäische Wirksamkeit Jesu genauer schilderten und zwar ohne Zweifel eben deßwegen, weil ihre Verfasser diesem Lande angehörten. Hauptsächlich aber führt uns auf solche Quellen der zweite Theil des Evangeliums. Wir haben früher gesehen, daß Lukas die galiläische Wirksamkeit Jesu sehr abkürzt und ihn möglichst früh, sobald seine Jünger eine Ahnung von seinem höhern Wesen gewonnen haben,

nach Jerusalem aufbrechen läßt, und wir fanden zugleich, daß diese Darstellung der ganzen innern Tendenz des Evangelisten entspricht, sofern ihm der Tod und die Auferstehung Jesu überall das eigentliche Ziel seiner ganzen Wirksamkeit auf Erden ist, welchem Jesus daher hier früher entgegengehen muß als bei Matthäus; desgleichen fanden wir wahrscheinlich, daß dieser Zug gegen den Mittelpunkt des ungläubigen Judenthums für den Evangelisten auch deswegen von besonderem Interesse war, weil er denjenigen Theil der Wirksamkeit Jesu bildete, in welchem sich sein Entschluß, mit den Gegnern der Sache Gottes einen offenen Kampf auf Leben und Tod einzugehen, entschiedener darstellte als in dem ruhigen Hinundherziehen in Galiläa; wir konnten uns namentlich die geographischen Schwierigkeiten, welche die Erzählung dieses Zugs bei Lukas darbietet, nicht anders erklären als durch die Voraussetzung, daß es dem Evangelisten hier weniger um genaue und richtige Schilderung des Zuges selbst als vielmehr nur ganz allgemein darum zu thun gewesen sei, den größten Theil der lehrenden Wirksamkeit Jesu eben auf diese jerusalemische Reise zu verlegen und daher nur hie und da (13, 22. 17, 11) daran zu erinnern, daß Jesus noch immer auf dieser Reise begriffen gewesen sei, statt sich auf eine regelmäßige und genaue Angabe wenigstens der Hauptstationen derselben einzulassen. Aber so gewiß man auch dieser innern Motive des Schriftstellers bedarf, um diesen ganzen Abschnitt des Evangeliums erklärlich zu finden, so wenig reichen dieselben für sich allein aus, um seinen Plan vollkommen begreiflich zu machen, da sich Lukas doch noch keineswegs als einen seine Darstellung frei aus idealen Gesichtspunkten heraus komponirenden produktiven Schriftsteller zu erkennen gibt, der ohne alle äußere Veranlassung sich zu einer so bedeutenden Abweichung von Matthäus entschlossen hätte. So sehr seine Anordnung mit seiner innern Tendenz harmonirt, so wenig kann doch behauptet werden, daß sie unumgänglich nothwendig für die Durchführung derselben war; möglicherweise konnte auch Lukas den größten Theil der Wirksamkeit Jesu wie Matthäus nach Galiläa verlegen, ohne daß dadurch die Hervorhebung ihres gegen das Judenthum gerichteten offensiven Charakters im Wesentlichen beeinträchtigt worden wäre. Eine solche äußere Veranlassung, die ihn bestimmte dem Zug nach Judäa eine so große Bedeutung beizulegen, kann aber nur gefunden werden in dem Vorhandensein einer eigenthümlichen Quelle, die sich zur Aufgabe gemacht hatte eben diesen Zug weniger

ſummariſch als das galiläiſche Matthäusevangelium darzuſtellen. Auf eine ſolche Quelle weist uns ferner die Wahrnehmung hin, daß auch ſonſt in mehreren Stellen (23, 5 *ἀναστέλει τὸν λαόν, διδάσκων καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας, ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἕως ὧδε*, vgl. A.G. 10, 39 *ἡμεῖς μάρτυρες πάντων ὧν ἐποίησεν ἔν τε τῇ χώρᾳ τῶν Ἰουδαίων καὶ Ἱερουσαλήμ*) die Vorausſetzung zu Tage tritt, ein großer Theil der Wirkſamkeit Jeſu ſei in das Gebiet von Judäa gefallen, er habe ganz Judäa oder doch den größten Theil deſſelben durchzogen, ehe er nach Jeruſalem kam (daß der Evangeliſt unter *Ἰουδαία* nicht Paläſtina überhaupt verſteht, darüber vgl. 2, 4. 5, 17. 6, 17. A.G. 1, 8. 8, 1. 9, 31.). Je weniger in obigen beiden Stellen ein inneres dogmatiſches Motiv zu dieſer Angabe zu entdecken iſt, deſto wahrſcheinlicher iſt es, daß wir dieſelbe auf eine dem Schriftſteller vorliegende Ueberlieferung zurückzuführen haben. Insbeſondere aber ſcheint die Verwirrung, die in dem Abſchnitt Kap. 9—18 herrſcht, nur durch die Annahme gelöst und erklärt werden zu können, daß Lukas einer Quelle folgt, welche den Zug Jeſu nach Jeruſalem durch Peräa detaillirter erzählte als Matthäus und Markus, ohne jedoch auf dieſen Zug ſchon ſo vielen Stoff wie Lukas zuſammenzudrängen. 9, 51. 52 betritt Jeſus das ſamaritaniſche Gebiet, wird aber hier nicht aufgenommen, weil man erkennt, daß er nach Jeruſalem reiſen will (V. 53); dieß ſetzt (vgl. S. 186) voraus, daß damals Jeruſalem für Jeſus bereits das eigentliche gar nicht ſo entfernt liegende Ziel ſeiner Reiſe war, und daß folglich urſprünglich zwiſchen dieſem Vorfall und der Ankunft in Jeruſalem keine ſo große Maſſe von Ereigniſſen und Reden in der Mitte lag, wie in unſerem Evangelium; namentlich aber ſchließt es die 17, 11 hervortretende Annahme aus, daß Jeſus ſpäter immer noch auf der Nordgrenze Samaria's umhergezogen ſei, in welchem Falle ja bei 9, 53 noch nicht Jeruſalem als Endziel ſeines Zuges bezeichnet werden konnte. Kurz 9, 51 muß Lukas einer andern Quelle als 17, 11 gefolgt ſein, einer Quelle, die mit dem hier berichteten Vorfall die eigentliche Reiſe Jeſu nach Jeruſalem beginnen ließ. 10, 1 ſendet Jeſus 70 Jünger aus *εἰς πᾶσαν πόλιν καὶ τόπον οὗ ἤμελλεν αὐτὸς ἔρχεσθαι*; der Evangeliſt denkt dabei gewiß auch an ſamaritaniſche Orte, da ſonſt die Belehrung an die Siebzig, „überall (ohne religiöſe Bedenklichkeiten) was man ihnen vorſetze zu eſſen“ (V. 8), überflüſſig wäre, aber er ſpricht dieſe ſeine Meinung nicht geradezu aus (obwohl ſie vielleicht auch in den hieher, V. 12—15,

verlegten Strafworten gegen den Unglauben der Galiläer angedeutet ist), und V. 25 (*νομικός τις ἀνέστη*), sowie in den folgenden Abschnitten bis 17, 10 ist Jesus jedenfalls wieder in jüdischen Gegenden, obwohl nirgends gesagt ist, in welchem Theil von Palästina hier seine Reise sich bewege. Daß nun dieser Darstellung ursprünglich ein Bericht zu Grund liegt, der dieselbe nach der kurzen Berührung des samaritanischen Gebiets durch Peräa gehen ließ, geht sogleich aus der V. 38 folgenden Erzählung von Maria und Martha hervor. Diese beiden Schwestern erscheinen ihrer nahen Verbindung mit Jesus ungeachtet weder bei den Synoptikern noch bei dem vierten Evangelisten unter den galiläischen Frauen, die namentlich bei der Kr uzigung und Auferstehung zur Sprache kommen; ihre *κώμη* (Luk. 10, 38) gehört also wahrscheinlich entweder nach Judäa (wie der vierte Evangelist annimmt) oder doch nach Peräa, und Jesus befindet sich daher hier bereits in einer dieser beiden Provinzen. 13, 31 wird nun weiter angegeben, Jesus sei von Pharisäern vor Herodes gewarnt und ermahnt worden, die Gegend, in welcher er sich gerade damals befand, zu verlassen. Hier haben wir die Wahl zwischen Galiläa und Peräa, müssen uns aber für das letztere entscheiden, da die Antwort Jesu, er müsse seinen Weg nach Jerusalem in derselben Weise, wie er ihn begonnen, fortsetzen, und die darauf folgenden Worte über das dem unglücklichen Jerusalem drohende Unheil zeigen, daß Jesus in der Nähe der Hauptstadt und zwar in einer Gegend ist, die er nicht wieder verlassen kann, ohne damit seinen Zug nach Jerusalem wieder aufzugeben; eine solche Gegend kann aber hier nur Peräa, nicht Galiläa sein, da ein *ἐξελθεῖν ἐκ Γαλιλαίας* (vgl. V. 31.) nicht nothwendig (sondern nur, wenn es gegen Nor en hin geschieht) ein Abkommen von der Richtung nach Jerusalem ist. Auch 13, 1, wo Jesu ein bei einem jerusalemischen Fest vorgefallenes Unglück als neuestes Tagesereigniß berichtet wird, kann er nicht sehr ferne von Jerusalem sein, und ebenso müssen wir ihn (s. S. 187) 17, 20 im Süden und nicht mehr im Norden Palästina's denken; der Zeit nach entspricht die dortige Rede ganz der Matth. 19, 1. ff. berichteten Streitrede über die Ehescheidung, die vorfiel gleich nachdem Jesus durch Peräa im jüdischen Gebiet angekommen war (vgl. Luk. 16, 18), und wir hätten daher eben in diesem Abschnitt den Punkt anzunehmen, an welchem ursprünglich der Uebertritt Jesu aus Peräa nach Judäa angegeben war und hiemit die Erzählung in den gleichen Gang mit

Matth. 19 wieder einlenkte. Durch dieſe Annahme eines ältern Reiſeberichts, der den Zug Jeſu durch Samaria und Peräa darſtellte (und der auch durch die 9, 51. 53 auffallenden Hebraismen τὸ πρόσωπον αὐτῦ ἐστήριξεν τῦ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ, τὸ πρόσωπον αὐτῦ ἦν πορευόμενον εἰς Ἱ. vgl. 1 Moſ. 31, 21. Jer. 42, 15. 2. Kön. 12, 18. 2 Sam. 17, 11 wahrſcheinlich wird), heben ſich alle Schwierigkeiten des Abſchnitts; es läßt ſich ſehr wohl denken, daß irgend ein Berichterſtatter es unternahm, dieſen Theil der Wirkſamkeit Jeſu, der bei Matthäus zu kurz behandelt war, ausführlicher zu ſchildern, und zwar ein Berichterſtatter aus Judäa, für welchen dieſe Partien des Ganzen ein beſonderes Intereſſe hatten, weil ſie die von Jeſus auch den nichtgaliläiſchen Gebieten Paläſtina's zugewendete Thätigkeit darſtellten. Auch der ſpecielle Umſtand, daß Jeſus nach dieſem Bericht Samaria (im Nordoſten) berührte (9, 52), hat in keiner Beziehung irgend eine Schwierigkeit, mochte nun von jenem ältern Bericht der Vorfall in einem den Samaritanern weniger günſtigen Sinne oder ſchon ganz in derſelben Weiſe wie bei Lukas erzählt geweſen ſein. Ebenſo erklärlich iſt es aber auf der andern Seite, wie Lukas zu einer Darſtellung veranlaßt werden konnte, welche dieſe Reiſe Jeſu theils ſo unklar und ungenau, theils (17, 11) geradezu widerſprechend ſchildert. Der Grund iſt einfach der, daß Lukas, nachdem er Jeſum einmal nach Samaria gebracht hatte, das alsbald erfolgte Wiederverlaſſen dieſes Gebiets nicht ausdrücklich erwähnen wollte (wie er auch in der Apoſtelgeſchichte Manches, z. B. den Aufenthalt des Paulus in Arabien und ſeine Wirkſamkeit in Galatien, übergeht); Jeſus ſoll vielmehr bis Kap. 17 fortwährend in Samaria oder doch in der unmittelbaren Nähe deſſelben bleiben; wie er 10, 1 noch in Samaria die 70 Jünger ausſendet, ſo bewegt er ſich auch 17, 11 noch auf der ſamaritaniſchen Nordgrenze. Dieſe Lokalitätsbeſtimmung iſt zwar auffallend, da Jeſus von V. 20 an ſchon in Judäa zu ſein ſcheint; allein entweder fand ſie der Evangeliſt in der Ueberlieferung, welcher er die Reinigung der zehen Ausſätzigen entnahm, bereits vor und behielt ſie bei, weil erklärt werden mußte, wie es kam, daß unter den Ausſätzigen ſich ein Samariter befand, oder ſetzte er ſie ſelbſt aus dem angegebenen Grunde hinzu, indem er von den zwei möglichen Beſtimmungen διὰ μέσου Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας und δ. μ. Σ. καὶ Ἰουδαίας die erſtere vorzog, weil ſie von den ihm vorliegenden Quellen, die nur von einer Berührung der nördlichen Grenze dieſes Landes (9, 51. ff.)

wußten, weniger abwich als die letztere, die eine schlechthin unmotivirte Fiktion gewesen wäre. Die vorhergehenden Ereignisse (von 10, 25 bis 17, 10) dachte sich der Evangelist wohl gleichfalls auf dem Gebiet, das er mit seinem διὰ μέσου Γ. καὶ Σ. bezeichnet, und ebenso konnte er, wenn er je hierauf so genau reflektirte, annehmen, daß auch die von 17, 20 an folgenden noch in dieses Gebiet gehört haben und Jesus erst 18, 31, wo wieder ein neuer Abschnitt gemacht wird (παραλαβὼν δὲ τοὺς δώδεκα εἶπεν πρὸς αὐτούς Ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα κ. τ. λ.), aus dem Norden oder Nordosten von Samaria sei es nun durch dieses Land hindurch oder durch Peräa sich nach Judäa begeben habe. Unbekannt konnte dem Evangelisten der Zug Jesu durch Peräa unmöglich sein, da gewiß nicht blos im Matthäusevangelium, sondern auch in andern unter den πολλαὶ διηγήσεις, die er vorfand, die Rede von demselben gewesen war; wie will man daher das gänzliche Stillschweigen hievon anders als damit erklären, daß er nun eben, und vielleicht gerade mit Rücksicht auf die Erzählung 17, 11 ff. der Ansicht war, Jesus müsse längere Zeit in Samaria oder doch in der Nähe desselben geblieben, nicht aber schon gleich nach dem Vorfall 9, 51. ff. nach Peräa übergesetzt sein, wie seine Quelle es angab; er hielt es, weil „des Menschen Sohn gekommen war, um das Verlorne zu retten", für das Richtigere, daß er auch den ἀλλογενεῖς (17, 18) längere Zeit hindurch seine Thätigkeit gewidmet oder doch durch Verweilen an ihrer Landesgrenze sie ihnen angeboten habe. Wir geben vollkommen zu, daß man den Einfluß der „dogmatischen Tendenz" der evangelischen Erzähler auf ihre Geschichtsdarstellung nicht gar zu hoch anschlagen und nicht zum einzigen Erklärungsgrund ihrer Abweichungen von einander machen darf, weil ja immer eine große Zahl von Verschiedenheiten, z. B. in chronologischer Beziehung, übrig bleibt, die man aus jenem Grunde nicht ableiten kann; aber hier halten wir es für unmöglich, die Genesis der Erzählung unseres Evangelisten anders zu begreifen, als aus einer durch dogmatische Motive hervorgerufenen Modifikation der Nachrichten, die eine von ihm neben Matthäus benützte Quelle ihm darbot. Der specifisch jüdäische Charakter dieser Quelle läßt sich nun weiter auch in der Auferstehungsgeschichte erkennen. Von einer Erscheinung Jesu in Galiläa, wie sie nicht blos Matth. 28 erzählt, sondern wohl auch 1 Kor. 15, 5. ff. vorausgesetzt ist, da wir die πεντακόσιοι ἀδελφοί, von denen dort die Rede ist, wohl eher in dem Lande, in welchem

durch eine längere persönliche Wirksamkeit Jesu schon eine große Zahl von Jüngern gewonnen war, als in Judäa zu suchen haben, ist hier nirgends die Rede, sondern sie wird vielmehr durch den Befehl Jesu, bis zur Ausgießung des Geistes in Jerusalem zu bleiben (24, 49. A.G. 1, 4. f.) und in Jerusalem mit der Verkündigung des Evangeliums zu beginnen (V. 47. A.G. 1, 8), ausdrücklich ausgeschlossen, und auch in der weitern Erzählung des Verfassers von A.G. 2 an ist es auffallend, daß wohl von Samaria, nirgends aber von Galiläa (vgl. 9, 31) besonders die Rede ist. Letzteren Umstand kann man zwar damit in Verbindung bringen, daß Lukas blos die Verbreitung des Christenthums in neue Gebiete und Länder, wo es noch nicht oder nur erst weniger bekannt geworden war, beschreiben wollte; aber die ausdrückliche Ausschließung Galiläa's aus dem Bereich der Wirksamkeit der Apostel (1, 8) ist damit nicht erklärt, und ebenso verhält es sich mit der Art und Weise, in welcher die Erscheinungen nach der Auferstehung so ganz bestimmt nur nach Jerusalem verlegt werden. Es ist nicht wahrscheinlich, daß der Evangelist zu einer so abstrakten Betrachtung Judäa's als des Gebietes, in welches sowohl die Auferstehung und Himmelfahrt als die Geistesausgießung und die erste Wirksamkeit der Apostel gehören, ohne allen äußern Vorgang gekommen sein sollte; er kam vielmehr auf diese abstrakte Auffassung ohne Zweifel aus Anlaß einer Schrift, welche auch hier die nach Judäa fallenden Ereignisse allein oder vorzugsweise darstellte, ohne damit schon jene ausdrückliche Beseitigung Galiläa's zu verbinden, er faßte diese Uebergehung Galiläa's in der abstrakten Weise des geschichtlichen Pragmatismus als eine höhere, von Christus selbst ausgegangene Anordnung auf, die für ihn darin ihren Grund hatte, daß das Evangelium nicht auf die engen Grenzen seines Stammlandes beschränkt bleiben, sondern gleich von Anfang an nach allen Seiten und Richtungen hin in die übrige Welt sich ausbreiten sollte. Auch der Umstand, daß Lukas die galiläischen Wunder sonst in der Hauptsache mit Matthäus übereinstimmend erzählt, dagegen in der Darstellung des Vorfalls in Nazareth und der Dämonenaustreibungen, so wie in der Weglassung der Blindenheilung Matth. 9, 27, der zweiten Speisung und des Seeübergangs von ihm abweicht, findet seine Erklärung in dieser Annahme einer Quellenschrift, welche die Wirksamkeit Jesu vom südpalästinensischen Gesichtspunkt aus darstellte. Der Vorfall in Nazareth muß, wie wir früher sahen (S. 205), unserm Evangelisten bereits in anderer Form und Stellung als bei

Matthäus vorgelegen haben, wenn die schroffe Fassung und die abnorme Stellung, die er ihm gegeben hat, erklärt werden soll; was ist aber wahrscheinlicher, als daß eben eine nichtgaliläische Schrift, die auf die judäische Wirksamkeit Jesu besonderes Gewicht legte, solche Ereignisse, welche seiner Thätigkeit in Galiläa hemmend in den Weg getreten waren und somit dieses Land nicht als das vorzugsweise für die messianische Selbstoffenbarung Jesu bestimmte erscheinen ließen, besonders hervorhob und sie bereits in stärkerem Lichte als Matthäus darstellte? Nur eine Schrift, welche diese Tendenz verfolgte, kann eine Darstellung des Vorfalls enthalten haben, wie wir sie als Mittelglied zwischen der des Matthäus und Lukas nothwendig voraussetzen müssen; und zugleich ist es sehr wohl denkbar, daß das Ereigniß in ihr erst nach den Wundern in Kapernaum stand, aus welcher Stelle sie erst Lukas in Folge der S. 204. f. angegebenen Motive weiter voranrückte. Auch die Uebergehung der oben genannten drei galiläischen Wunder, an deren Stelle diese Schrift wohl andere, auf der Reise nach Judäa vorgefallene Heilungen (vergl. Luk. 13, 16.) zu setzen wußte, würde ganz gut mit dieser Tendenz übereinstimmen; das Wunder in Nain stand in ihr möglicherweise an einer ganz andern Stelle, nämlich in der Beschreibung der Reise durch Peräa, wo vielleicht das von Josephus genannte Nain lag, und wurde von Lukas mit Rücksicht auf die Todtenerweckungen, von denen Jesus gleich nachher aus Anlaß der Botschaft des Täufers spricht, an die Stelle versetzt, die es in seinem Evangelium hat. Das besondere Gewicht, das in der Darstellung des Lukas auf die Dämonenaustreibungen gelegt ist, darf man zwar, wie überhaupt seine ganze Anschauung von der Person und Thätigkeit Jesu, nicht blos von dem äußern Umstande ableiten, daß ihm darin eine von ihm vorgefundene Quelle voranging — denn es fragt sich ja immer, aus welchen innern Motiven der Evangelist gerade dieser und keiner andern Quelle folgte —; allein es ist auf der andern Seite doch nicht wahrscheinlich, daß er ohne allen äußeren Vorgang blos die Darstellung des Matthäus umgearbeitet haben sollte. Ueber die Heilung des Geraseners stand ihm gewiß ein eigener Bericht zu Gebote, welcher bereits angefangen hatte, die einfachere Darstellung des Matthäus in der Art zu erweitern, die wir in der Erzählung unseres Evangeliums vor uns haben. Er gibt allerdings auch diesen Bericht in einer sekundären Umbildung wieder, wie daraus hervorgeht, daß seine Erzählung in

ſich ſelbſt nicht übereinſtimmt; ſie beginnt Matthäus entſprechend mit der Angabe, daß der Dämoniſche, ſobald er Jeſum ſahe, auf ihn zueilte und ihn bat, ihn nicht zu peinigen (V. 28), ſchiebt aber dann, um dieſe Bitte zu motiviren, nachträglich (V. 29) die Angabe ein, Jeſus habe dem böſen Geiſt befohlen aus ihm auszufahren. Es iſt klar, daß hier eine Erweiterung einer einfachern Darſtellung vorliegt; auch die nähere Beſchreibung der Gewalt des Geiſtes über den Beſeſſenen im zweiten Theile von V. 29 iſt nachträglich eingeſchoben, da ſie, wenn der Erzähler ſich ganz frei, ohne Rückſicht auf eine ältere Erzählung bewegte, von ihm wohl ſchon V. 27, wo bereits nähere Angaben über den Beſeſſenen gemacht ſind, angebracht worden wäre (wie dieß ſpäterhin Markus 5, 3. ff. wirklich gethan hat). Ebenſowenig iſt die Frage Jeſu nach dem Namen des Dämons mit der vorhergehenden Angabe, daß er ihm auszufahren geboten hatte, irgendwie vermittelt; es fehlt ein Zwiſchenglied, aus welchem es erklärlich würde, warum Jeſus von der augenblicklichen Austreibung des Geiſtes abſtand und ſich vorher in eine Verhandlung von ſo merkwürdiger Art mit ihm einließ, daher man auch hier nur dieß annehmen kann, dieſe Verhandlung ſei nachträglich eingeſchoben, um eine Erklärung darüber zu geben, inwiefern aus einem einzigen Beſeſſenen eine ſo große Menge von Dämonen habe ausfahren können, (V. 30 *λεγεών, ὅτι δαιμόνια πολλὰ εἰσῆλθεν εἰς αὐτόν*). Auch der Schluß der Erzählung ſtimmt nicht recht mit ſich zuſammen; V. 35. 36 wird angegeben, daß die Bewohner der Gegend ſich perſönlich von der Wohlthat, die Jeſus dem Beſeſſenen durch ſeine Heilung erwieſen hatte, überzeugten, V. 37 dagegen wird (wie Matth. 8, 34) erzählt, ſie haben ihn gebeten ihr Gebiet wieder zu verlaſſen, während man nach dem Vorhergehenden doch eher das Gegentheil erwarten ſollte. Deßungeachtet aber iſt die Zahl der Zuſätze und Erweiterungen, welche die Faſſung des Lukas der des Matthäus gegenüber darbietet, zu groß, als daß wir ſie blos Lukas zuſchreiben dürften, ſofern er ja auch ſonſt (z. B. 9, 38. ff.) im Ausmalen des Details keineswegs ſo weit zu gehen pflegt, wie z. B. der zweite Evangeliſt; wir müſſen vielmehr annehmen, daß ihm hier die Ueberlieferung bereits vorgearbeitet hatte, und daß er vielleicht die V. 27. 28 noch durchſcheinende einfachere, Matthäus verwandte Darſtellung (etwa im Urmarkus) mit einer ausführlichern (V. 29. 30.) zu verſchmelzen ſuchte. Noch weniger aber kann die Dämonenaustreibung in Kapernaum eigene Kompoſition ſein, da man zu einer

ſolchen Annahme durch nichts berechtigt iſt; vielmehr ſetzt der Umſtand, daß gerade dieſe Stadt im Gegenſatz gegen Nazareth als Hauptpunkt der Wunderthätigkeit Jeſu erſcheint (4, 23. 31. ff. und 7, 1), ganz dieſelbe ältere judäiſche Darſtellung voraus, welche dem Lukas bei ſeiner Erzählung des Vorfalls in Nazareth vorangegangen war (daher vielleicht auch der Hebraismus *τίς ὁ λόγος ἔτος*, 4, 36). Die große Bedeutung aber, welche dieſen Dämonenaustreibungen beigelegt wird, und beſonders die Hervorhebung des Zuges, daß die böſen Geiſter in Jeſu den Meſſias erkennen, harmonirt gleichfalls mit dem judenchriſtlichen Urſprung und Charakter dieſer ältern Quelle; man vergleiche die jüdiſchen Dämonenaustreibungen 11, 19. 9, 49. A.G. 19, 13. Joseph. Ant. VIII. 2, 5 u. ſ., den Satz des Jakobus *καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσιν καὶ φρίσσουσιν* (2, 19), die Wichtigkeit, welche dieſelben in den klementiniſchen Rekognitionen und Homilien haben, und das den Dämonen dort beigelegte höhere Wiſſen (Recogn. 4, 21. u. ſ.), und auf der andern Seite den bekannten Umſtand, daß derjenige neuteſtamentliche Schriftſteller, der ſich am weiteſten von der jüdiſchen Anſchauungsweiſe entfernt, der vierte Evangeliſt, dieſe Seite der Wirkſamkeit Jeſu völlig übergeht, und daß ebenſo auch der Apoſtel Paulus 1 Kor. 12, 10. 28 unter den von ihm aufgezählten *ἐνεργήματα* und *δυνάμεις* keine Dämonenaustreibungen nennt. Lukas weicht hierin von Paulus ab, indem er auch in der Apoſtelgeſchichte denſelben beſondere Bedeutung zuſchreibt (8, 7. 16, 18. 19, 12), ja er geht ſo weit, die Kraft zur Dämonenaustreibung geradezu als das höchſte *χάρισμα* zu betrachten (vgl. 10, 17 *καὶ τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεται ἡμῖν ἐν τῷ ὀνόματί σου*, „ſogar die Dämonen, die am ſchwerſten zu überwindenden unter all den feindlichen Mächten, mit denen es die Verkündiger des Evangeliums zu thun haben, unterwerfen ſich uns" und V. 19 *ἰδοὺ δίδωμι ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ*), daher er ſowohl im Evangelium als in der Apoſtelgeſchichte den Unterſchied zwiſchen den zwölf Apoſteln und den Verkündigern des Evangeliums in der außerjüdiſchen Welt macht, daß jene vorzugsweiſe Krankenheilungen (9, 2. 6; vgl. jedoch 9, 1. A.G. 5, 16), dieſe aber, die Siebzig, der Evangeliſt Philippus (A.G. 8, 7) und der Apoſtel Paulus (16, 18. 19, 12) beſonders Dämonenaustreibungen verrichten; allein es gehört dieß eben zu denjenigen Elementen, in welchen ſeine Anſchauungsweiſe mit der judenchriſtlichen verwandt iſt. Nach einer Seite

hin hängt dieſelbe zwar mit ſeiner univerſaliſtiſchen Tendenz zuſammen, ſofern er namentlich das Heidenthum als dasjenige Gebiet betrachtet, in welchem die Dämonen ihr Weſen treiben (ſ. d. ang. St.), weßwegen gerade die Heidenapoſtel mit der Kraft zu ihrer Ueberwindung ausgerüſtet ſein müſſen, aber ſpecifiſch pauliniſch iſt dieſe Auffaſſung nicht; ſchon die jüdiſchen Exorciſten gaben ſich namentlich in heidniſchen Gebieten mit Dämonenaustreibungen ab (Joseph. l. c. A.G. 19, 13), gerade der Ebionitismus betrachtet das Heidenthum als das Reich der Dämonen, und es iſt überhaupt ſeit dem zweiten Jahrhundert allgemein kirchliche Anſicht, daß die heidniſchen Götter nichts Anderes als Dämonen ſeien. Je mehr die judenchriſtlichen Ueberlieferungen, denen Lukas neben Matthäus folgte, auch ſonſt (5, 1. ff. 7, 11. ff.) das Uebernatürliche an der Wirkſamkeit Jeſu hervorhoben, deſto wahrſcheinlicher iſt es, daß dieß eben auch in Bezug auf ſein Verhältniß zu den Dämonen der Fall war, und wir werden ſomit auch durch dieſes Element wenn auch nicht gerade auf das ſüdpaläſtinenſiſche, ſo doch jedenfalls auf das judenchriſtliche Gebiet der evangeliſchen Tradition zurückgewieſen. Dagegen führt uns ganz wieder in jenen engern Kreis des Judenchriſtenthums zurück die unſrem Evangelium voranſtehende Geburts- und Kindheitsgeſchichte nebſt der aufs's engſte mit ihr verwobenen Darſtellung der Geburt und Thätigkeit des Täufers. Der hebraiſirende Charakter dieſer Vorgeſchichte in Bezug auf Sprache und Sachinhalt und ihr Urſprung innerhalb des jüdiſchen Chriſtenthums („der veredelten judaiſirenden Schule" Schl. S. 25) iſt ſo unverkennbar und ſo allgemein, namentlich von Schleiermacher und Ewald, anerkannt, daß wir hierüber keiner weitläufigern Auseinanderſetzung bedürfen. Die Kindheitsgeſchichte ſtimmt namentlich nach Form und Inhalt ſehr vielfach mit denjenigen Stücken überein, die wir oben als urſprünglich paläſtinenſiſchen Quellen angehörig betrachten mußten, mit der Geſchichte von Zachäus, von der Heilung Kap. 13 und der Todtenerweckung Kap. 7, mit dem Auferſtehungsbericht, mit den Weiſſagungen über Jeruſalem, mit der Erzählung von Lazarus und mit der Bergrede. Man vergleiche 1, 54. f. *ἀντελάβετο Ἰσραὴλ παιδὸς αὐτοῦ μνησθῆναι ἐλέους, καθὼς ἐλάλησεν πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν, τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα* (vgl. V. 73. 32. 33) mit dem *υἱὸς Ἀβραὰμ* und dergl. 19, 9. 13, 16 (16, 20. ff.); *εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ, ὅτι ἐπεσκέψατο καὶ ἐποίησεν λύτρωσιν τῷ λαῷ αὐτοῦ* (vgl. V. 78 *ἐν οἷς*

ἐπεσκέψατο ἡμᾶς ἀνατολὴ ἐξ ὕψους und 2, 38 πᾶσιν τοῖς προσδεχομένοις λύτρωσιν Ἰερουσαλήμ) mit 7, 16 ἐπεσκέψατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ, 19, 44 ἀνθ' ὧν οὐκ ἔγνως τὸν καιρὸν τῆς ἐπισκοπῆς σου, 24, 21 ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι Ἰσραήλ; 2, 25 (Simeon) δίκαιος καὶ εὐλαβής, προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ mit 23, 50. 51 (Joseph) ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ δίκαιος, — ὃς προσεδέχετο τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ; 1, 22 ὀπτασίαν ἑώρακεν mit 24, 23 ὀπτασίαν ἀγγέλων ἑωρακέναι; 1, 15 μέγας ἐνώπιον τοῦ κυρίου mit 7, 16 προφήτης μέγας und 24, 19 ἀνὴρ προφήτης δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ ἐναντίον τοῦ θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ; 1, 53 πεινῶντας ἐνέπλησεν ἀγαθῶν καὶ πλουτοῦντας ἀπέστειλεν κενούς mit 6, 20. ff.; 2, 22 κατὰ τὸν νόμον Μωυσέως etc. mit 23, 56 ἡσύχασαν κατὰ τὴν ἐντολήν; 1, 35 δύναμις ὑψίστου mit 24, 49 δύναμιν ἐξ ὕψους (und dem hebraisirenden Ausdruck δύναμις κυρίου ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτούς 5, 17); μὴ συκοφαντήσητε 3, 14 mit εἴ τινος ἐσυκοφάντησα 19, 8, und die vielen Hinweisungen auf die Erfüllung alttestamentlicher Verheißungen in Kap. 1—3 mit 24, 25. ff. 44. ff. Schon diese Verwandtschaft der Vorgeschichte mit den judäischen Stücken des Evangeliums läßt vermuthen, daß wir ihre Quellen in demselben Gebiete wie diese zu suchen haben. Noch mehr aber wird dieß dadurch wahrscheinlich, daß auch hier Jerusalem der Ort ist, in welchem die ersten Vorzeichen der künftigen Messiasthätigkeit Jesu hervortreten (2, 41. ff.) und ihm zuerst Huldigungen von Seiten der Messiasgläubigen zu Theil werden (s. dag. Matth. 2, 1. ff.), sowie durch den Umstand, daß die Geschichte desjenigen Mannes, der, aus Judäa stammend, auch in Judäa zuerst für das Reich Gottes gewirkt hatte, die Geschichte Johannes des Täufers, auf's Engste mit der Geschichte Jesu selbst verflochten und mit einem Interesse dargestellt ist, das offenbar nicht blos dem Vorläufer des Messias, sondern der Größe und segensreichen Wirksamkeit des Mannes selbst gilt, auch ganz abgesehen von seinem Verhältniß zu Jesus. Auch die Ausführlichkeit der Nachrichten über ihn, die genauen Angaben über seine Eltern und seine Heimathstadt (Jutta im Stamme Juda 1, 40?), die Vorbereitung seiner Geburt durch eine Engelerscheinung im jerusalemischen Tempel, weisen auf Judäa als auf das Gebiet zurück, dem diese ganze Geschichte entstammt, und ebenso findet die Eigenthümlichkeit, daß Jesus zu einem Verwandten des Johannes und zu einem Abkömmling des Priestergeschlechts von mütterlicher

Seite gemacht wird (1, 36. vgl. Schleiermacher S. 26), ihre befriedigendste Erklärung eben in der Annahme, daß ein Schriftsteller, für den als Judäer sowohl die enge Verbindung Jesu mit dem Täufer als die hohe Würde des aaronitischen Priesterthums ein besonderes Interesse haben mußte, diese Erzählung ursprünglich abgefaßt hat. Wenn in dem Hymnus des Zacharias 1, 74. 75 namentlich der ungestörte Gottesdienst unter den Segnungen aufgeführt wird, welche das Messiasreich bringen werde, so blickt hier gleichfalls das Interesse für das Priesterthum und wohl auch die in Judäa natürlich noch lange lebendig bleibende Erinnerung an die vielen Störungen und Entweihungen des Tempelkultus durch die römischen Machthaber (Joseph. Ant. XVII. 10, 2. XVIII. 8, 2. 3, 1. XX. 1, 1 u. f.) hindurch, was auf merkwürdige Weise mit 13, 1 (*ὧν τὸ αἷμα Πιλάτος ἔμιξεν μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν*) zusammentrifft. Auch die Genauigkeit, mit der die Beschneidung des Johannes und Jesu, sowie das Reinigungsopfer 2, 23. 24 beschrieben wird, die Erzählung der Ereignisse im Tempel zu Jerusalem V. 25. ff. 41. ff., und die auffallende Hervorhebung des Fastens, Betens (1, 10. 2, 37. 3, 21. 5, 16. 6, 12. 9, 18. 11, 1) und Almosengebens in der Vorgeschichte sowie im übrigen Evangelium, die Erwähnung des Nasiräats des Täufers 1, 15 führt auf einen Schriftsteller, für den der religiöse Kultus und seine Institutionen besonderes Interesse hatten; wir würden schwerlich sehr irren, wenn wir diese Elemente geradezu auf einen ehemaligen *ἱερεύς* zurückführen wollten, dergleichen nach A.G. 6, 7 viele zum Christenthum übertraten. Aber nicht blos auf Judäa überhaupt, sondern insbesondere auf das älteste judäische Christenthum weist dieses Interesse für Nasiräat, Priesterthum u. s. w. zurück; man vergleiche die Erzählung Hegesipps von Jakobus Eus. H. E. 2, 23 *ἅτος δὲ ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ ἅγιος ἦν, οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν* (vgl. Luk. 1, 15) —, *τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια εἰσιέναι* (vgl. die priesterliche Abstammung Jesu Luk. 1, 36) —, *ἠρίσκετό τε κείμενος ἐπὶ τοῖς γόνασι καὶ αἰτούμενος ὑπὲρ τοῦ λαοῦ ἄφεσιν* (vgl. Luk. 2, 37 u. s. w.). Sodann macht sich in den Hymnen des Zacharias und der Maria (1, 71 *σωτηρίαν ἐξ ἐχθρῶν ἡμῶν καὶ ἐκ χειρὸς πάντων τῶν μισούντων ἡμᾶς* — V. 74 *ἀφόβως ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν ῥυσθέντας λατρεύειν αὐτῷ*. V. 51. f. *διεσκόρπισεν ὑπερηφάνους διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν, καθεῖλεν δυνάστας ἀπὸ θρόνων καὶ ὕψωσεν ταπεινούς, πεινῶντας ἐνέπλησεν ἀγαθῶν καὶ πλουτοῦντας ἐξαπέστειλεν κενούς*), so wie in den Ermahnungen

des Täufers an die Krieger, ein unverkennbarer Gegenſatz gegen Druck und Tyrannei von Seiten vornehmer weltlicher Machthaber geltend, mit welchem wiederum auf bezeichnende Weiſe die ſo ungünſtige Schilderung des Herodes (3, 19 περὶ πάντων ὧν ἐποίησεν πονηρῶν, eine Stelle, an welcher urſprünglich wohl noch andere Uebelthaten des Tetrarchen erzählt waren; 13, 31. 32. 23, 11. ff.), der Umſtand, daß der neugeborne Meſſias nicht Weiſen und Königen (wie Matth. 2), ſondern armen Hirten offenbar wird (2, 8), und wohl auch die genaue Rückſicht auf die politiſche Seite der falſchen Anklage Jeſu vor Pilatus (23, 2. 5) zuſammentrifft. Auch dieſer Gegenſatz, ſowie die Anſpielung auf die Ausſchließung chriſtusgläubiger Juden aus dem Synagogenverband 6, 22, iſt ein Fingerzeig, daß wir den Urſprung dieſer Theile des Evangeliums in Judäa zu ſuchen haben, wo der Druck der römiſchen Herrſchaft Juden und Chriſten am fühlbarſten war, und wo zugleich die Letztern am meiſten unter Verfolgungen leiden mußten, wie ſie gegen Paulus und die beiden Jakobus von Seiten der jüdiſchen Machthaber verhängt wurden. Ebenſo ſind die Zeitbeſtimmungen 2, 2. 3, 1. 2 offenbar jüdiſchen Urſprungs, wie namentlich die Erwähnung des Lyſanias, der nur für jüdiſche Leſer ein Intereſſe haben konnte, und die des quiriniſchen Cenſus zeigt, der bei den Juden ſo lange in verhaßtem Andenken blieb *), und zwar ſcheinen auch ſie insbeſondere nach

*) Der Zuſatz πρώτη zu αὕτη ἡ ἀπογραφή kann nur aus dem Bewußtſein des Verfaſſers hervorgegangen ſein, daß die Geburt Jeſu zu ſpät angeſetzt würde, wenn man ſie in eine und dieſelbe Zeit mit dem nach der Abſetzung des Archelaus a. 759 gehaltenen Cenſus fallen laſſen wollte. Die Erklärung Schweizer's (Theol. Jahrb. 1847. S. 9), ſie werde „zum Ueberfluß noch πρώτη genannt, weil ſie (die ἀπογραφή a. 759) wirklich die erſte römiſche Schätzung für paläſtinenſiſche Landſchaften war", genügt nicht, weil ſie nicht ſowohl die erſte, als vielmehr die einzige war und blieb und daher, namentlich in ſpätern Zeiten, nicht wohl als πρώτη bezeichnet werden konnte. Vielmehr ſoll durch das πρ. („ſie war die erſte, die vorfiel unter der Statthalterſchaft des Quirinus") die hier gemeinte ἀπογραφή von der a. 759 abgehaltenen unterſchieden werden. Schwerlich aber rührt dieſer Zuſatz, wie Ewald Evv. S. 190 glaubt, von Lukas her, der ja nach A.G. 5, 36. ff. über dieſen Zeitraum der jüdiſchen Geſchichte ganz ungenau berichtet war (S. 19) und daher ſchwerlich an der Setzung der Geburt Jeſu unter den bekannten quiriniſchen Cenſus hätte Anſtoß nehmen können, ſondern von einem ältern jüdiſch-chriſtlichen Schriftſteller, der noch ſo viel von der Geſchichte jener Zeit wußte, daß der letztere Cenſus zu ſpät vorgefallen war, als daß man die Geburt Jeſu

Judäa zu gehören, theils wegen der genauen Angabe über die beiden Hoheprieſter 2, 2, theils weil ſie mit dem Auftreten des Täufers und nicht Jeſu ſelbſt verbunden ſind. Endlich hat die Genealogie 3, 23. ff. die Eigenthümlichkeit, daß nicht die ſalomoniſche, ſondern die nathaniſche Linie zu Grund gelegt iſt, was theils an die von manchen Juden gehegte Anſicht, der Meſſias könne von David nicht durch die von ſo vielen Verbrechen befleckte königliche Linie abſtammen (vgl. Credner Einl. S. 58. f.), theils eben hiedurch wiederum an den oben bemerkten Gegenſatz gegen das weltliche Königthum erinnert. Dieſer Gegenſatz iſt nun aber nicht blos ein Zug, der uns überhaupt auf das judäiſche Chriſtenthum, ſondern insbeſondere auf den Ebionitismus hinführt; wie uns die Hervorhebung der Verdienſtlichkeit der Armuth und des Almoſengebens, das beſondere Intereſſe für Dämonenaustreibungen und die Erwähnung des Zachäus auf ebionitiſche Kreiſe zurückwies, ſo auch dieſe Antipathie gegen das weltliche Königthum, zu welcher außerdem das beſondere Intereſſe für die lange Eheloſigkeit der Hanna und für die ascetiſche Lebensweiſe des Täufers (vgl. oben Hegeſipp über Jakobus) und die merkwürdige Variante ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε 3, 23 (vgl. S. 124) hinzuzunehmen iſt. Von welcher Seite wir mithin das Evangelium anfaſſen mögen, überall begegnen uns jüdiſche und zwar näher südpaläſtinenſiſche, ebionitiſche Elemente; wie das Matthäusevangelium ein galiläiſches iſt, ſo das des Lukas in ſeinem Unterſchiede von ihm ein judäiſches; wie jenes die Keime des nazaräiſchen Judenchriſtenthums erkennen läßt, ſo dieſes die des ebionitiſchen, und es kann ſich daher weiter nur noch dieß fragen, was wir über die nähere Beſchaffenheit, über die Zahl und den literariſchen Charakter dieſer judäiſchen Quellen unſres Evangeliſten noch etwa mit einiger Wahrſcheinlichkeit beſtimmen können.

Die Frage, um die es ſich hier handelt, iſt die, ob wir eine oder mehrere größere, das Ganze der Wirkſamkeit Jeſu umfaſſende Schriften oder nur einzelne Erzählungen oder kleinere Sammlungen als die Quellen unſres Verfaſſers zu betrachten haben. Das Erſtere iſt die Anſicht Ewald's, das Zweite iſt die von Schleiermacher,

---

an ihn anknüpfen konnte, und der nun daraus, daß Jeſus in Bethlehem geboren ſein ſollte, ſchloß, es müſſe ſchon früher ein Cenſus ähnlicher Art vorgefallen ſein, welcher dieſe Geburt Jeſu in dem Stammort des davidiſchen Geſchlechts vermittelt habe.

und zwar ſcheinen beide Manches für ſich zu haben, ſo daß die Entſcheidung hierüber allerdings eine ſehr ſchwierige iſt. Für Ewald ſpricht die im Prooemium enthaltene Nachricht von „vielen" Darſtellungen des Ganzen der heiligen Geſchichte, welche Lukas ſchon vorfand, und innerhalb des Evangeliums ſelbſt der Umſtand, daß ſich, auch wenn man die Ewaldiſchen Kombinationen im Einzelnen nicht für richtig halten kann, doch ſehr viele Partien zu eigenen, unter ſich verſchiedenen Erzählungs- und Redegruppen abſondern, welche immerhin als Bruchſtücke umfaſſenderer Darſtellungen angeſehen werden könnten; die Schleiermacher'ſche Hypotheſe dagegen kann nicht nur die freilich an vielen Stellen ohne genügenden Grund angenommenen mannigfachen Spuren von Zuſammenſchiebung urſprünglich getrennter Stücke (welche jedoch auch der Ewaldiſchen zu Gute kommt), ſondern auch die fragmentariſche Aneinanderreihung ſo vieler kleinerer und größerer Fakta und Reden für ſich anführen. Allein ebenſoſehr haben beide Anſichten ſchon von vorn herein etwas Unwahrſcheinliches. Bei der Schleiermacher'ſchen iſt keine Erklärung dafür gegeben, wie aus dieſen einzelnen fragmentariſchen Ueberlieferungen ein im Ganzen doch wohl geordnetes und zuſammenhängendes Ganzes entſtehen konnte (indem wir die von der Vorausſetzung alleiniger Richtigkeit der johanneiſchen Chronologie ausgehende Meinung Schleiermachers, als ſei unſer Evangelium blos eine Zuſammenſtellung einzelner Reden und Ereigniſſe aus dem öffentlichen Leben und insbeſondere aus den verſchiedenen jeruſalemiſchen Reiſen Jeſu nicht theilen können, ſondern dieſelbe ſowohl mit dem καθεξῆς σοι γράψαι 1, 3 als mit der Erzählungsweiſe des Evangeliſten im Widerſpruche finden); und ebenſo gibt ſie keinen Grund an, warum der Evangeliſt die auf glaubwürdiger apoſtoliſcher Ueberlieferung beruhenden größern ſchriftlichen Darſtellungen, von denen er 1, 1. f. ſpricht, nicht benützt hat. Die Ewaldiſche Anſicht iſt daher in jedem Falle die wahrſcheinlichere; allein, was jene zu wenig hat, das hat ſie zu viel, ſie bringt ſo viele Geſchichtswerke heraus, daß das ſpurloſe Verſchwundenſein derſelben ein völliges Räthſel iſt, indem man nicht begreifen kann, wie gerade dieſe Evangelien, die Lukas benützt haben ſoll, in ſpätern Zeiten, wo doch ſo manches bisher apokryph gebliebene Evangelium (Aegypter-, Petrus-, Nazaräerevangelium, ebionitiſche und gnoſtiſche Evangelien der verſchiedenſten Art) an's Licht der Oeffentlichkeit gezogen worden iſt, dieſem Lichte ſich verſchloſſen haben und namentlich den mit ächter und unächter Apoſtellitteratur ſo

reichlich ausgestatteten alexandrinischen Kirchenlehrern Klemens und Origenes unbekannt geblieben sein sollten. In derselben Weise verhält es sich mit der Wahrscheinlichkeit dieser Hypothese im Einzelnen. Die beiden Hauptquellen des Lukas sind nach ihr für die Geschichte Markus (was später als unhaltbar nachgewiesen werden wird) und für die Reden eine spätere Redaktion der matthäischen Spruchsammlung (was wir insofern als richtig anerkennen, als Lukas jedenfalls eine bereits mit Rücksicht auf Matthäus verfaßte Quelle benützte). Außerdem aber hat Lukas benützt das auch von Matthäus und Markus gebrauchte älteste Evangelium, das schon der Apostel Paulus gehabt haben soll. Aus ihm sind genommen die Taufe (Mark. 1, 9. Matth. 3, 16. 17), die Versuchung Mark. 1, 13, die Berufung des Petrus (Mark. 1, 16—20), die Reden über Ehescheidung, Zulassung der Kinder und Reichen zum Reich Gottes und die künftige Verherrlichung der Apostel (Mark. 10, 1—31. Matth. 19, 1—30), der Einzug in Jerusalem (Mark. 11, 1. ff. Matth. 21, 1—3. 6—16), die Verspottung Jesu durch römische Soldaten (Matth. 27, 28—31), die Verklärung und die jerusalemischen Streitreden bei allen drei Synoptikern (Luk. 20, 21—44), die Sprüche über die Nachfolge Jesu (Luk. 9, 57—62. Matth. 8, 19—22), der Ausspruch über Jerusalem (Luk. 13, 34. 35. Matth. 23, 36. 37), die Abreise aus Galiläa und der Vorfall mit den Samaritern Luk. 9, 51—56, die Notiz über Herodes 13, 31—33, der Ausspruch über die Belagerung und Zerstörung Jerusalems 19, 41—44, die geschichtlichen Angaben über die Plane der Synedristen 21, 37—22, 2, die Bestellung des Passahs 22, 4—15, die Abendmahlseinsetzung 22, 19. 20, Maria und Martha 10, 38—42, die Aussprüche über das Reich Gottes 17, 20. 21 und über den Glauben 17, 5. 6, die Strafandrohung gegen die Juden 13, 1—5, die Rede aus Anlaß der Erbschaftstheilung 12, 13—15, das Vaterunser 11, 1—4. Dieses Werk soll den Zweck gehabt haben, einmal die denkwürdigsten Thatsachen der evangelischen Geschichte und besonders ihre hervorragendsten Höhen sowie die Ereignisse der letzten Tage Jesu darzustellen, und fürs Zweite eine Sammlung der wichtigsten Aussprüche Jesu zu geben mit kurzen geschichtlichen Erläuterungen, obwohl ohne Rücksicht auf ihre Zeitfolge, weil sie sich bei den meisten nicht leicht geben ließ und auch für die Sache unbedeutend schien, daher dieselben vor der Geschichte der letzten Reise nach Jerusalem (vgl. Kap. 10 und 17) eingefügt wurden, wo von

ſelbſt ein größerer Stillſtand gegeben war. Allein abgeſehen von Demjenigen, was bereits S. 92 und 96 gegen die Annahme eines ſo alten, pauliniſchen Evangeliums bemerkt wurde, iſt namentlich die Beſtimmung der einzelnen Stücke, die zu ihm gehört haben ſollen, ganz willkürlich. 13, 1—5 (vgl. S. 231) iſt allerdings ein altes Stück, 10, 38—42 und 13, 31—33 eine urſprüngliche Erinnerung, 22, 19. 20. 9, 51—56. 11, 1—4. 17, 20. 21 allerdings im Geiſt des Paulinismus; aber weder die Verklärung (S. 94) noch die Beſtellung des Paſſah (vgl. S. 232) noch die Bezugnahme auf die Belagerung durch Titus (vgl. Ewald S. 335 über 21, 20) kann einer ſo frühen Zeit zugewieſen werden; bei den vorhin angeführten Stücken, ſowie bei 9, 57—62. 12, 13—15. 13, 34. 35. 17, 5. 6. 20, 21—44. 21, 37 — 22, 2 ſpricht wenigſtens nichts dafür; bei 12, 13 — 15. 20, 21—44 ſieht man nicht, warum gerade dieſe Stücke in einem pauliniſchen Evangelium ſtehen und warum es nicht auch die Ausſprüche über die Verdienſtloſigkeit der Werke 17, 7. ff., den barmherzigen Samariter, die zehen Ausſätzigen, den verlorenen Sohn, die Sünderin 7, 36 ff., den Phariſäer und Zöllner u. A. mit aufgenommen haben ſollte. Ebenſowenig iſt klar, warum Matthäus und Markus ſo Vieles aus dieſem Werke, die Reiſe nach Samaria, Maria und Martha und andere Stücke, deren Auslaſſung bei ihnen keine innern Motive haben konnte, übergangen haben, und warum ſich ein ſo altes Evangelium, welches doch gewiß die wichtigſten, unentbehrlichſten παραδόσεις (vgl. 1 Kor. 9, 14. 15, 3. ff.) zuſammenſtellte, da das erſte Entſtehen von Evangelienſchriften nur aus dieſem praktiſchen Bedürfniſſe ſich erklären läßt, auf ſo kurze, im Ganzen doch untergeordnete Ausſprüche Chriſti beſchränkte und nicht gerade die Hauptlehren über das Reich Gottes, über die Berufsthätigkeit der Apoſtel u. dgl. zuſammenſtellte. Kurz irgend ein innerer oder äußerer Grund für die Annahme dieſes Evangeliums iſt nicht aufzufinden, und ebenſowenig bedarf man derſelben, um die Kompoſition unſerer drei Synoptiker zu erklären; die Taufgeſchichte, die Berufung des Petrus, der Einzug, die Reden über die Ehe u. ſ. w., die Streitreden in Jeruſalem gehen auf den ältern Markus, die Verklärung auf Matthäus (S. 92. ff), die ſpeciellen Angaben über Fakta und Reden auf der jeruſalemiſchen Reiſe und die Paſſahbeſtellung auf ein ſüdpaläſtinenſiſche Erinnerungen ſammelndes judäiſches Evangelium (wie auch Ewald eine hebräiſche Schrift dieſer Art als Werk VIII annimmt), das Uebrige auf pauliniſche Ueberlieferung zurück.

Noch weniger will ſich das „Buch der höhern Geſchichte“ (Nr. IV.), das die Verſuchung Matth. 4. Luk. 4., die Reden am letzten Mahle Luk. 22, 31—38, den Engel 22, 43, den Ausſpruch Jeſu über die Legionen Engel Matth. 26, 53. 54, das Ende des Verräthers 27, 3—7, die Ereigniſſe beim Tod Jeſu 27, 51—54 enthalten haben ſoll, als eigenes Werk denken laſſen. Um ein ſolches anzunehmen, fehlt es an der gehörigen Zahl von Stücken, die auf daſſelbe ſchließen laſſen könnten; die Stellen Matth. 4, 5. 27, 53 (ἁγία πόλις) gehören allerdings zuſammen, aber ſie gehören eben von Anfang an zu Matthäus, bei dem die Verſuchungsgeſchichte und zwar neben vielen andern „höhern Schilderungen“ urſprünglich iſt; der Tod des Judas fällt in Eine Reihe mit den Bezeugungen der Unſchuld Jeſu Matth. 27, 19. 24, die Ewald ſelbſt erſt dem Matthäus zuſchreibt und die hinwiederum mit 26, 53. 27, 51—54. 4, 1—11 ganz dieſelbe apologetiſche Tendenz haben. Dagegen haben die Reden Luk. 22, 31—38 gar keine Verwandtſchaft mit dieſen matthäiſchen Stücken; ſie gehören vielmehr einerſeits mit der Jüngerinſtruktion 10, 4 (πήρα, βαλλάντιον) und mit 12, 33, andererſeits mit dem Schwertſchlag 22, 49—51 zuſammen; V. 31—34 weiſt uns allerdings auf eine hebraiſirende Quelle, die wir ſpäter 5, 1—11. 24, 34 und bei Juſtin dial. c. Tr. 53. 106 wiederfinden werden; die Erzählung von dem Jeſu zu Hülfe kommenden Engel (22, 43. 44) aber geht von einer Matth. 26, 53 geradezu entgegengeſetzten Anſchauung aus, und es iſt daher ganz unpaſſend, Beides (aus dem äußern Grunde, daß beidemal von ἄγγελοι die Rede iſt) zuſammenzunehmen; Matth. 26, 54 πῶς πληρωθῶσιν αἱ γραφαί ſagt in ſeiner Weiſe ganz Daſſelbe, was Luk. 22, 37 λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι τοῦτο τὸ γεγραμμένον δεῖ τελεσθῆναι ἐν ἐμοί, ὅτι καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη, und kann folglich hiemit urſprünglich nicht zu Einer Darſtellung zuſammengehört haben; vielmehr iſt Luk. 22, 37 (καὶ γὰρ τὰ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει) und 22, 43 f. wegen der Art und Weiſe, wie in beiden Stellen die niederdrückende Schwere des Leidens Jeſu geſchildert wird, mit einander zu verbinden und Beides derſelben ſpätern Quelle, welche auf der andern Seite auch das Große und Gewaltige der Wirkſamkeit Jeſu in ſo ſtarken Farben malt (5, 1. ff. 17. 6, 19 u. ſ. w.), zuzuweiſen. Auch dieſes Werk wäre ſomit aus der Reihe der Quellenſchriften zu ſtreichen. Das Werk Nr. VI, das manches noch nicht ſchriftlich Behandelte nachzuholen ſuchte (Jeſus im Tempel, Vorfall in Nazareth, Berufung des

Petrus, barmherziger Samariter, Sabbathheilung 13, 10—17, verlorner Sohn, Lazarus, zehen Aussätzige, Missethäter am Kreuze, Auferstehung und Himmelfahrt 24, 10—53; Ehebrecherin Joh. 8, 1—11) scheint eher Anspruch auf Anerkennung machen zu können, sofern wenigstens der barmherzige und der aussätzige Samariter durch Verwandtschaft der Erzählung und der damit beabsichtigten Lehre, Lazarus und der verlorne Sohn durch die ganze Farbe und einzelne Züge der Schilderung (S. 227), Lazarus und der bußfertige Missethäter durch das παράδεισος (23, 43) und das damit verwandte κόλπος Ἀβραάμ (16, 22) zusammenzugehören und ihnen durch Anmuth und Schönheit der Darstellung auch Jesus im Tempel und die Erscheinung in Emmaus sich anzureihen scheinen. Allein deßungeachtet können wir uns auch von der Realität dieses Werkes nicht überzeugen, da die „Lieblichkeit und Zartheit", die über dasselbe ausgegossen sein soll, sich wahrlich weder bei dem Vorfall in Nazareth noch bei der Verdammniß des reichen Mannes wiederfinden läßt und überhaupt ein zu vages (auch auf Maria und Martha, die Sünderin 7, 36. ff., auf Zachäus und den Jüngling von Nain anwendbares) Merkmal ist. Die Erzählung von Jesu Zurückbleiben im Tempel hebraisirt zwar nicht so stark wie die übrige Kindheitsgeschichte, gehört aber doch mit ihr zusammen; man erkennt dieß theils aus der Bemerkung (V. 51) καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ διετήρει τὰ ῥήματα πάντα ταῦτα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς, die schon V. 19 ganz in gleicher Weise gemacht wird und sich zudem nicht etwa blos auf V. 41. ff., sondern auch auf die von V. 22 an erzählten Ereignisse (Simeon und Hanna) zurückbezieht (auf die Antwort Jesu V. 49 kann das πάντα ταῦτα nicht gehen, da dieselbe so kurz ist und daher V. 50 mit τὸ ῥῆμα ὃ ἐλάλησεν αὐτοῖς bezeichnet wird). Die Sprache hat eigentlich nur V. 42—45 weniger hebräische Farbe als die vorhergehenden Abschnitte, was daher rührt, daß Lukas die der Auffindung Jesu im Tempel vorangehenden Nebenumstände kurz zusammenfassend wiedergibt (daher die vielen Partizipien); allein von V. 46 an ist die Erzählungsweise ganz dieselbe wie sonst in Kap. 1 und 2 (z. B. 2, 15—19, und außerdem vgl. κατ' ἔθος τῆς ἑορτῆς mit 1, 9). Der hebraisirende Sprachtypus der übrigen Vorgeschichte tritt hauptsächlich in den von ihr sehr ausführlich wiedergegebenen Reden der einzelnen Personen hervor; hier aber kann er sich, eben weil die Reden sehr kurz sind, nicht so geltend machen wie dort. Zudem ist es nicht sehr wahrscheinlich, daß dieses Stück ur-

ſprünglich für ſich ohne Zuſammenhang mit der übrigen Geſchichte der Kindheit Jeſu exiſtirt habe, da es dieſelbe auf ähnliche Weiſe abſchließt, wie 1, 80 die des Täufers; die erſte Hälfte dieſes Verſes (*τὸ δὲ παιδίον ηὔξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι*) hat ihr Gegenſtück in 2, 40 (*τὸ δὲ παιδίον ηὔξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο πληρούμενον σοφίας καὶ χάρις θεοῦ ἦν ἐπ᾽ αὐτό*), die zweite (*καὶ ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις ἕως ἡμέρας ἀναδείξεως αὐτοῦ πρὸς τὸν Ἰσραήλ*) in V. 51. 52 (*καὶ κατέβη μετ᾽ αὐτῶν καὶ ἦλθεν εἰς Ναζαρὲτ καὶ ἦν ὑποτασσόμενος αὐτοῖς — καὶ προέκοπτε σοφίᾳ κ. τ. λ.*) Die Berufung des Petrus hat mit der Heilung des Paralytiſchen, wie ſie Lukas erzählt, in der Anſchaulichkeit und Fülle der Schilderung und in der ſtarken Hervorhebung des außerordentlichen Eindrucks der Wunderkraft Jeſu (V. 9 *θάμβος γὰρ περιέσχεν αὐτὸν καὶ πάντας τοὺς σὺν αὐτῷ*, vgl. V. 26 *καὶ ἔκστασις ἔλαβεν ἅπαντας καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν καὶ ἐπλήσθησαν φόβου*), ſowie in den Einleitungsworten (V. 1—3. 17—19) eine ſo entſchiedene Verwandtſchaft, daß beide Erzählungen nicht wohl aus verſchiedenen Quellen abgeleitet werden können; ebenſo verhält es ſich mit der Todtenerweckung in Nain (7, 16 *ἔλαβεν δὲ φόβος ἅπαντας καὶ ἐδόξασαν τὸν θεόν*), welche hinwiederum mit dem Abſchnitt 24, 10—53 (V. 19. ff.) eine unverkennbare Aehnlichkeit zeigt (S. 243). Die Sabbathheilung 13, 10—17 erinnert an die Erzählung von Zachäus, theils durch das *θυγατέρα Ἀβραάμ* V. 16, theils durch die Art und Weiſe, wie V. 15. f. die menſchenfreundliche Wirkſamkeit Jeſu der jüdiſchen Geſetzlichkeit gegenübergeſtellt wird, und es wäre daher auch das Stück 19, 1—10 hieher zu ziehen, wogegen der barmherzige Samariter und die zehen Ausſätzigen mit der Perikope von der Sünderin und vom ſelbſtgerechten Phariſäer zuſammengeſtellt werden müſſen. Außerdem aber erhebt ſich gegen die Annahme dieſes ſechsten Werkes die Schwierigkeit, daß es zu wenig neuen Stoff enthält, um als beſonderes Evangelium gelten zu können; auch wenn man vorausſetzen wollte, es haben ſich dieſen Stücken noch einige weitere angereiht, wie z. B. die Perikope von der Ehebrecherin — dieſe jedoch keinenfalls in ihrer jetzigen Form, wie Jeder zugeben wird, der die ohne alles Leben und ohne allen Fluß in kurzen abgebrochenen Sätzen ſich fortbewegende, den Charakter einer ſpätern, nicht mehr klaſſiſchen Zeit ſo deutlich verrathende Erzählung mit den ſchönen Darſtellungen des Lukas vergleicht —, auch unter dieſer Vorausſetzung iſt es nicht

wahrſcheinlich, daß um ihrer willen ein eigenes, ſonſt mit den ältern ganz identiſches Evangelium geſchrieben wurde, und zwar um ſo weniger als ſie in Bezug auf Inhalt und Zweck keineswegs ſo beſtimmt ſich von andern Partien des Lukas abſcheiden, daß ſie als Grundlage eines eigenen, von einem neuen Standpunkt aus unternommenen Werkes gelten könnten, indem z. B. Lazarus mit der Bergrede viel näher zuſammengehört als mit den übrigen Stücken, mit welchen ihn Ewald, von äußeren formellen Aehnlichkeiten ausgehend, verbunden hat. Ein *ſiebentes Werk* ſoll die Lehren des Täufers an die verſchiedenen Volksklaſſen (3, 10—14), die Salbung durch die Sünderin, die Notiz über die galiläiſchen Frauen 8, 1—3, die Parabel vom reichen Mann 12, 16—21, das phariſäiſche Gaſtmahl 14, 1—24, den Haushalter und den ungerechten Richter, den ſelbſtgerechten Phariſäer (auch die Genealogie 3, 23. ff. und Mark. 16, 9—20) enthalten haben. Dieſe Parabeln und das Gaſtmahl gehören allerdings enger unter ſich zuſammen, aber was die kleinern Stücke betrifft, ſo iſt kein Grund da, dieſelben in Ein und daſſelbe Werk mit den übrigen zu verlegen, und ſonſt gilt gegen dieſes Werk im Allgemeinen Daſſelbe, was gegen das vorige geſagt wurde. Das *letzte Werk*, das Lukas nach Ewald benützte, enthielt die Kindheitsgeſchichte, die Todtenerweckung in Nain, Zachäus, Jeſus vor Herodes 23, 6—16, den Ausſpruch Jeſu über die Zerſtörung Jeruſalems 23, 27—31; es war eine hebräiſche Schrift, die Lukas in's Griechiſche überſetzte. Wir haben ſchon angegeben, daß mit dieſen Stücken auch die Auffindung Jeſu im Tempel, die Sabbathheilung Kap. 13, ein Theil der Auferſtehungsgeſchichte zuſammengehören; Ewald ſelbſt bemerkt (Jahrb. II. 219), die Stücke dieſes achten Werkes gleichen am meiſten denen des ſechsten (zu welchen die ſo eben genannten gehören), man könnte ſogar vermuthen, beiderlei Stücke ſeien eigentlich nur aus Einer Schrift, wenn nicht einige Gründe zur Unterſcheidung riethen, jedenfalls müſſe man annehmen, daß die Schrift VI dem Verfaſſer dieſer ſehr nahe ſtand. Dieſe Unterſcheidung halten wir für unbegründet, weil die geſchichtlichen Stücke beider „Werke" in ihrem Inhalt und in einzelnen Wendungen und Ausdrücken eine unverkennbare Verwandtſchaft zeigen, und weil es ganz in der Natur der Sache lag, daß Lukas in den von ihm mit aller Ausführlichkeit wiedergegebenen Kapp. 1 und 2 die hebraiſirende Sprachfarbe ſeiner Quelle weniger verwiſchte, als in den übrigen derſelben entnommenen Abſchnitten, die er um der Symmetrie des

Ganzen willen kürzer zusammenzog; ist doch schon zwischen Kap. 1 und 2, 1 — 20 einiger Unterschied in dieser Beziehung zu bemerken, indem der letztere Abschnitt schon nicht mehr eine einfache Uebersetzung eines hebräischen Originals sein kann, was bei Kap. 1 wohl angenommen werden könnte. Um nun auf einen festern Boden zu gelangen, als derjenige ist, auf welchem die Ewaldische Hypothese ihrer mannigfachen richtigen Kombinationen ungeachtet ruht, müssen wir den innern, materiellen Berührungspunkten, welche verschiedene Perikopen unter einander darbieten, neben den äußern formellen mehr Gewicht einräumen, als Ewald gethan hat, und zugleich ein ähnliches Verfahren wie bei Matthäus einschlagen, indem wir in der Geschichtserzählung diejenigen Punkte aufsuchen, an welchen sich aus der Art und Weise der Verknüpfung die Einfügung von Stücken, die dem Verfasser noch nicht in der von ihm ihnen gegebenen Stellung vorlagen, erkennen läßt; wir werden an mehreren Stellen finden, daß beide Wege uns in ganz unabhängiger und eben dadurch vollkommen überzeugender Weise auf Ein und dasselbe Resultat führen. Als Hauptquelle des Evangelisten für seine Geschichtserzählung läßt sich mit Sicherheit (vgl. S. 230 ff.) ein judäisches Evangelium betrachten, das sich zur Aufgabe setzte, die Wirksamkeit Jesu noch bestimmter als Matthäus vor Allem in ihrem Verhältnisse zum Volk Israel darzustellen, indem es Jesum als den Messias schilderte, der von Gott seinem Volke zugesandt und, nachdem er sich trotz des ihm überall entgegentretenden Unglaubens durch seine wundervolle erlösende und rettende Thätigkeit als solcher bewährt hatte, durch das Leiden und Sterben, das der Haß der höhern Klassen ihm bereitet, zu himmlischer Herrlichkeit aufgenommen worden sei. Das didaktische Element trat in diesem Evangelium, obwohl nicht in gleichem Grade wie z. B. bei Markus, zurück hinter dem geschichtlichen (christologischen), es legte das Hauptgewicht auf die an Jesu vorgegangenen und durch ihn vollbrachten wunderbaren Thatsachen, es schilderte die ununterbrochen fortgehende, nach allen Seiten hin sich ausbreitende (namentlich nicht blos auf Galiläa sich beschränkende) Thätigkeit Jesu für die Rettung und Beseligung seines Volkes, die sich immer wieder in neuen Erweisungen offenbarende übermenschliche „Kraft" seines Wirkens, die immer höher von Stufe zu Stufe fortschreitende, in der Himmelfahrt ihren Abschluß findende Verherrlichung seiner Person. Als Bestandtheile eines solchen Evangeliums machen sich kenntlich alle diejenigen Stücke, welche

die beſondere Beſtimmung der Sendung Jeſu für das israelitiſche Volk in einer nicht auf Lukas ſelbſt zurückzuführenden Weiſe ausſprechen, und ebenſo diejenigen, welche ſich den erſtgenannten durch Verwandtſchaft des Inhalts und der Form untrennbar anſchließen. Zuerſt alſo gehören hieher der Jüngling von Nain und die Auferſtehungsgeſchichte (S. 243), die Sabbathheilung 13, 10. ff. und Zachäus (S. 228. f. 232), der Ausſpruch 13, 32. f. *εἴπατε τῇ ἀλώπεκι ταύτῃ· — δεῖ με σήμερον καὶ αὔριον καὶ τῇ ἐχομένῃ πορεύεσθαι, ὅτι οὐκ ἐνδέχεται προφήτην* (vgl. 7, 16. 24, 19) *ἀπολέσθαι ἔξω Ἱερουσαλήμ* und damit wohl auch alles Uebrige, was Herodes betrifft (S. 245), die Ausſprüche über die Zerſtörung Jeruſalems 19, 41. ff. 23, 28 (S. 230), die Berufung des Petrus (S. 229. 252), die Heilung des Paralytiſchen (ebd.), der Hauptmann von Kapernaum (S. 229), der Reiſebericht von 9, 51 an (S. 236), die ſchon 9, 51 erwähnte, V. 44. ff. mit der Auferſtehungsgeſchichte (V. 25. ff.) verwandte Himmelfahrt 24, 44—51, die hier nicht wie bei Matthäus fehlen konnte, weil, je beſtimmter die Erſcheinungen Chriſti vor ſeinen Jüngern fixirt und je näher ſie der gewöhnlichen irdiſch-menſchlichen Realität gerückt waren, deſto weniger die Darſtellung ſeiner Erhebung über dieſe irdiſche Welt fehlen durfte, ſodann die von Lukas ganz als Vorbild dieſes Scheidens Jeſu von der Erde behandelte Verklärung, die Darſtellung der Verurtheilung und Kreuzigung, die 23, 6. ff. mit 3, 19 und 13, 31 (Herodes), 23, 5 mit der in Vergleich zu Matthäus und Markus früher angeſetzten Reiſe nach Judäa (9, 51) und mit der Erwähnung Judäa's 7, 17 (vgl. S. 232) ſich berührt. Weiterhin führt auf dieſes Evangelium zurück die hohe Beſtimmung, die 22, 31. f. Petrus angewieſen wird (*σύ ποτε ἐπιστρέψας στήρισον τοὺς ἀδελφούς σου κ. τ. λ.*) in ähnlicher Weiſe, wie er ſchon 5, 10 (vgl. Ewald zu d. St.) als der Jünger erſcheint, der von Jeſu zuerſt und für ſich allein berufen wird und durch ſeinen Anſchluß an ihn auch Andere nach ſich zieht, ebenſo die übrigen Reden bis V. 38 (S. 250). Auch die in unſrem Evangelium (S. 141) nicht mehr vollſtändig erhaltene Darſtellung der Belehrungen des Täufers und der Empfänglichkeit, mit welcher dieſelben im Gegenſatz zu der Gleichgültigkeit der höhern Klaſſen von dem niedern Volk aufgenommen worden waren (3, 10. 12. 14. 21. vgl. 20, 6), gehört in dieſe Quelle *), die ebenſo auch (13, 17.

*) Dagegen ſcheint 7, 18—38 (die Botſchaft des Täufers) gefehlt zu haben,

19, 48. 5, 1) ihrer ganzen Tendenz gemäß die Anhänglichkeit des Volks an Jesum im Gegensatze zu der Feindschaft der Pharisäer und Schriftgelehrten in sehr starken Farben darstellte. Aus letzterem Grund sind weiter zu ihr zu rechnen die Schilderung des mächtigen Eindrucks, den Jesus bei seinem ersten Auftreten in Kapernaum machte (besonders V. 42), und ebenso alle Stellen, welche die von Stufe zu Stufe sich steigernde Verehrung der ὄχλοι für Jesum schildern, 5, 15. 6, 17—19. 8, 40. ff. (wo die heilende δύναμις wie 5, 17) und 9, 43, damit aber zugleich auch die Erzählungen, zu denen diese Stellen gehören, soweit sie von Matthäus abweichen, nämlich die Dämonenaustreibung in Kapernaum (S. 241) und im Gebiet von Gerasa, die Tochter des Jairus, die Heilung des Mondsüchtigen, und zwar um so mehr, als die beiden letztern mit der Todtenerweckung in Kap. 7 die Bezeichnung der von Jesu Geretteten als „μονογενεῖς“ gemein haben. Was die Reden betrifft, welche diese Quelle enthielt, so mußte sie auf der einen Seite die Reise nach Jerusalem natürlich auch mit Redestücken (διδάσκων κατ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας ἐως ὧδε 23, 5) ausstatten, daher z. B. die Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig erst hier ihre Stelle bekamen; andrerseits aber haben wir S. 234 bereits gesehen, daß sie zwischen Kap. 9 und 20 unmöglich so viele Reden und Fakta enthalten konnte als unser Evangelium; die Reden scheinen meistens kurz gewesen zu sein, in der Art, die man 3, 10. ff. 13, 1—5. 6—9. 18—21. 32—35 wiedererkennt; man darf daher annehmen, daß jedenfalls die kurzen Stücke 9, 46—50 (vgl. dag. Matth. 18, 1—35). 9, 56—62. 11, 1. ff. (wo wieder die Voraussetzung der engen Verwandtschaft zwischen der Lehre des Täufers und der Lehre Jesu durchblickt) gleichfalls in diesem Evangelium enthalten waren. Das Stück 13, 1. ff. lag nach V. 1 (παρῆσαν δέ τινες ἐν τῷ αὐτῷ καιρῷ ἀπαγγέλλοντες αὐτῷ περὶ τῶν Γαλιλαίων) zu schließen, dem Lukas in bestimmter chronologischer Verbindung mit dem Vorhergehenden, mithin wahrscheinlich bereits in einer historischen Schrift vor; aus demselben Grunde muß aber auch schon von Kap. 12 Manches in derselben gestanden haben. Ebenso war mit der Warnung vor Herodes (13, 31 ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ

---

weil diese Erzählung auf Johannes ein weniger günstiges Licht wirft. Wahrscheinlich ist dieß die Ursache davon, daß Lukas in diesem Abschnitt ganz von Matthäus abhängig ist (S. 142. ff.).

προσῆλθόν τινες Φαρισαῖοι) ursprünglich ganz bestimmt verbunden und daher wohl schon in dieser Schrift enthalten die in Vergleich mit Matth. 7, 13. 22. f. 8, 11. 12. 25, 1. ff. 19, 30 — 20, 16. so kurze Perikope 13, 23—30, die offenbar eine für ein Evangelium, wie wir es hier voraussetzen, ganz charakteristische epitomatorische Zusammenstellung einer Reihe von Hauptlehren Jesu ist. Ganz dasselbe gilt von 17, 1—4. In den eschatologischen Partien dieser Schrift (die ja solche nothwendig haben mußte) sind wiederum die Beziehungen auf Judäa und Jerusalem (21, 22. ff.), die nicht wohl alle blos von Lukas herrühren, charakteristisch. An Reden gegen die Pharisäer (z. B. Kap. 5—7. 19. 20) war diese Schrift ihrer Tendenz zufolge ziemlich reich, wie denn wohl schon in ihr die antijüdische Fassung der Parabel 19, 12. ff. enthalten war (s. unten). Die Reden an die Jünger waren, wie aus 17, 1—4. 21, 5—36 (nach Abzug der Zusätze des Lukas), wahrscheinlich auch aus 9, 46. ff. zu schließen ist, viel kürzer als bei Matthäus, sie trugen, da für dieses Evangelium das Höhere, Uebermenschliche der Person und Sache Jesu schon die Hauptsache war, wohl bereits den Charakter scharfer und tadelnder Aufforderungen, ihrer hohen Bestimmung sich würdig zu machen, an sich (vgl. S. 201), mußten aber, weil ebenso auch die Feindschaft der oberen Klassen gegen das Evangelium sehr stark hervorgehoben war, auch viele Ermunterungen zu furchtlosem Vertrauen enthalten, daher (s. S. 168) die lukanische Bergrede, die namentlich auch auf Verfolgungen von Seiten der jüdischen Hierarchie anspielt, in der Hauptsache schon innerhalb dieses Evangeliums gestanden haben muß. Auch an Ermahnungen zu innerem Frieden konnte es, wenn die Schrift auf äußere Bedrängnisse so bestimmte Rücksicht nahm, nicht fehlen, daher wohl nicht nur 9, 46—50 und 17, 1—4, sondern auch 22, 24. ff. (vgl. S. 167) in ihr enthalten und wohl absichtlich gerade auf den feierlichen Moment des letzten Mahles Jesu mit den Seinigen verlegt war. Daß in einer Schrift dieser Art die Ermahnungen zur Treue 22, 31. ff. und zur Gefaßtheit auf Gefahr und Bedrängniß V. 35. ff. ganz an ihrem Platze waren, versteht sich von selbst. Auch die Erzählung von Maria und Martha stand wohl bereits in diesem die Reise Jesu nach Judäa ausführlicher als Matthäus darstellenden Evangelium. Der Vorfall in Nazareth 4, 16. ff. trägt zwar in der Gestalt, in welcher er jetzt vorliegt, sehr bestimmt lukanische Sprachweise an sich (λόγοι τῆς χάριτος A.G. 14, 3. 20, 32; πάντως A.G. 28, 4;

ἀτενίζοντες A.G. 3, 4. u. ſ., ἐμαρτύρων αὐτῷ A.G. 22, 5 u. ſ.), war aber deßungeachtet der Hauptſache nach wohl ſchon in dieſem Evangelium enthalten, das in ſeinen Schilderungen auch ſonſt ſtärkere Farben und Kontraſte (namentlich auch das überraſchende Eintreten unerwarteter Ereigniſſe 5, 8. 24, 15. 36) liebte und durch ſeine ganze Tendenz ſich darauf angewieſen ſehen mußte, die Nichtanerkennung Jeſu von Seiten der Bewohner Nazareths in eine Nichtanerkennung Nazareths als paſſenden Ortes ſeiner Wirkſamkeit von Seiten Jeſu umzuwandeln (ſ. S. 205). Auch der eigenthümliche Zug, daß Jeſus namentlich vor bedeutenderen Akten ſeiner meſſianiſchen Wirkſamkeit ſich in die Einſamkeit zurückzieht, um zu beten (5, 16. 6, 12. 9, 18. 11, 1. 3, 21), ſcheint dieſem Evangelium anzugehören, welches damit ohne Zweifel die hoheprieſterliche Thätigkeit Jeſu für ſein Volk (vgl. 19, 41. 23, 34. 43) ausdrücken wollte (ſ. hierüber S. 244); die Setzung des πνεῦμα ἅγιον ſtatt der βασιλεία θεοῦ in der erſten Bitte des Vaterunſers (11, 2. vgl. V. 13) trifft damit zuſammen, daß 3, 21. f. der heilige Geiſt auf Jeſum, während er im Gebet begriffen iſt, herniederſteigt; das Gebet erſcheint hier wie Jak. 5, 13. ff. (vgl. S. 222) als das Mittel, durch welches die Kräfte des göttlichen πνεῦμα (z. B. die Heilkraft Jeſu ſelbſt vgl. 5, 16 und 17) errungen werden (wovon auch Matth. 17, 21 τοῦτο δὲ τὸ γένος οὐκ ἐκπορεύεται εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ eine Spur erhalten iſt). Die Faſſung der Himmelsſtimme bei der Taufe (3, 22), die in manchen Handſchriften des Lukas ſich findet, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε, läßt ſich nicht anders erklären, als durch die Vorausſetzung, daß der Evangeliſt ſelbſt (vgl. A.G. 13, 33) noch ſo geſchrieben hatte (da man ſonſt nicht ſieht, warum dieſe Variante eben nur in das dritte Evangelium gekommen ſein ſollte); auch dieß führt uns auf ein jüdiſch-chriſtliches Evangelium zurück, das ſich wie 19, 46. 24, 25. ff. 44. ff. 4, 25—27 (πολλαὶ χῆραι ἦσαν ἐν ταῖς ἡμέραις Ἠλίου κ. τ. λ.) noch näher an das alte Teſtament anſchloß, als es im jetzigen Lukas ſonſt der Fall zu ſein pflegt. Aber freilich entſteht aus dieſer Annahme die Schwierigkeit, daß in Folge hievon die Vorgeſchichte 1, 5 — 2, 40, nach welcher Jeſus nicht erſt ſeit der Taufe, ſondern ſchon durch ſeine Geburt der Χριστός und υἱὸς θεοῦ iſt, von Kap. 3 getrennt und einer beſonderen Quelle zugewieſen werden zu müſſen ſcheint, wofür man auch den Umſtand geltend machen könnte, daß die Genealogie 3, 23. ff., wie man aus dem Einſchiebſel ὡς ἐνομίζετο ſieht, ur-

ſprünglich einer Quelle entlehnt iſt, welcher Jeſus noch als Sohn Joſephs galt. Je zahlreichere und beſtimmtere Aehnlichkeiten wir oben zwiſchen der Vorgeſchichte und denjenigen Stücken gefunden haben, die wir unſrem judäiſchen Evangelium zuweiſen müſſen, deſto weniger ſcheint ſich unſre bisherige Vorausſetzung über das letztere durchführen zu laſſen, ſondern unter den Stücken, die wir demſelben zugewieſen, eine Trennung gemacht werden zu müſſen, bei welcher jedenfalls die Kap. 1 und 2 am nächſten verwandten Stücke (Jüngling von Nain, Zerſtörung Jeruſalems 19, 41. ff., Erſcheinung in Emmaus) mit der Vorgeſchichte, andere aber mit der Kap. 3 zu Grund liegenden Quelle in Eins zuſammenzunehmen wären. Allein aus der Art und Weiſe, in welcher Juſtin, der unſre Synoptiker ſchon kannte, dial. c. Tr. 87. f. die aus dem σήμερον γεγέννηκά σε möglicherweiſe ſich ergebende Meinung abzuwehren ſucht, daß Jeſus erſt bei der Taufe der υἱὸς θεοῦ geworden ſei, folgt, wie Hilgenfeld (Evv. Juſtin's S. 165) gezeigt hat, daß er dieſe Faſſung wo nicht in allen, ſo doch gerade in den bedeutendſten ſeiner Evangelien vorfand, und ebendarum auch in ſolchen, die bereits die übernatürliche Geburt enthielten (da die Evangelien der letztern Art für Juſtin gerade die wichtigſten und von ihm vorzugsweiſe gebrauchten waren), und es kann folglich auf die Stelle 3, 22 eine Trennung zwiſchen Kap. 3 und der Vorgeſchichte nicht gegründet werden, und zwar um ſo weniger, da die Schilderung der Thätigkeit des Täufers in Kap. 3 (V. 21 ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαόν; V. 15 διαλογιζομένων πάντων und die Ermahnungen an die verſchiedenen Volksklaſſen V. 10. ff.) ganz mit 1, 17. 77. ff. übereinſtimmt und auch in Kap. 3 Johannes mit ganz beſonderer Bedeutung und Wichtigkeit hervortritt, was ſo weit geht, daß V. 21, nachdem bis V. 20 eine vollſtändige (obwohl V. 18—20 abgekürzte) Darſtellung ſeiner Thätigkeit und Geſchichte gegeben iſt, die Taufe Jeſu nur ganz kurz und obenhin nachgetragen wird (über die weitere Verwandtſchaft der Vorgeſchichte mit Kap. 3. 7. 13 u. ſ. vgl. S. 242. ff.). Man könnte etwa auch das weitere Bedenken erheben, daß der lyriſche Schwung der Reden in Kap. 1 und 2 mit der zum Theil (3, 11. ff.) farbloſen Kürze der Reden in dieſer Quellenſchrift nicht zuſammenſtimme, allein bilderreich ſind dieſelben in der Regel doch (4, 23. 5, 10. 9, 58—62. 13, 6. ff. 24. ff. 19, 40. 22, 31. ff.) nicht weniger als z. B. 2, 34. 35, und bei den Hymnen des erſten Kapitels iſt der Umſtand in Rechnung zu ziehen, daß der Verfaſſer ſich hier voll-

kommen frei bewegen konnte, was 3, 11. ff. und ſonſt nicht der Fall war; es findet hier ein ähnliches Verhältniß ſtatt, wie z. B. zwiſchen den poetiſchen Schilderungen und Ergüſſen des Buchs Sirach (Kap. 24. 43. ff.) und ſeinen proſaiſch gehaltenen didaktiſchen und paränetiſchen Beſtandtheilen. Aus der Genealogie läßt ſich nichts Sicheres ſchließen; ſie kann ſchon in der Quellenſchrift hier oder anderswo geſtanden ſein (indem es in Judäa, wo die nächſten Verwandten Jeſu an der Spitze der Chriſtenheit ſtanden, nicht an ſolchen Genealogien fehlen konnte), ja es muß ſich ſo verhalten haben, da eine Schrift, welche der Wirkſamkeit Jeſu und ſeines Vorläufers eine ſo innige Beziehung auf das Volk Israel gab, wie es in Kap. 1 und 2 geſchieht, auch eine davidiſche Genealogie nicht bei Seite laſſen konnte (was man annehmen muß, auch wenn man mit Ewald die Vorgeſchichte nebſt 7, 11—17 u. ſ. einem eigenen Werke zuweiſen wollte). Durch die Hinzunahme der beiden erſten Kapitel tritt der jüdiſch-chriſtliche Charakter und die judäiſche Entſtehung und Tendenz des Ganzen erſt vollends in ihr ganzes Licht, weil hier die 7, 16. 24, 21 und ſonſt blos vorausgeſetzte Anſchauung von Jeſu direkt ausgeſprochen und die 11, 1. 20, 6 ſich zu erkennen gebende enge Verbindung zwiſchen Jeſu und dem großen Propheten aus Judäa beſtimmt dargeſtellt und ſogar auf ein Verwandtſchaftsverhältniß beider Männer zurückgeführt wird; nur ein Schriftſteller, der ſo innig wie der Verfaſſer der Vorgeſchichte von der Anſchauung durchdrungen war, daß der urſprüngliche Zweck der Sendung Johannis und Jeſu kein anderer geweſen ſei als der, das Volk Israel in den Beſitz der längſt erſehnten meſſianiſchen Zeit zu ſetzen (die „Heimſuchung des Volks" von Seiten des Gottes ſeiner Väter), nur ein ſolcher Schriftſteller konnte ſich berufen fühlen, gerade ſolche Thaten und Reden Jeſu, welche dieſen Zweck ausſprechen und zu lebendiger Darſtellung bringen, zu ſammeln und der evangeliſchen Geſchichtſchreibung einzuverleiben; nur ein Solcher kann der Urheber einer Schrift ſein, in welcher die begeiſterte Erinnerung an die ebenſo großartige als menſchenfreundliche Wirkſamkeit Jeſu in allen Gebieten des jüdiſchen Landes und der Schmerz über die unheilvolle Verſchmähung derſelben von Seiten ſeiner Oberhäupter noch überall durchklingt, und wir müſſen daher bei der Annahme ſtehen bleiben, daß der prieſterliche Verfaſſer der Vorgeſchichte (ſ. S. 244) auch der Urheber der mit ihr verwandten Partien des übrigen Evangeliums ſei. Dieſes Evangelium war das erſte, welches den Be-

gebenheiten und Handlungen der evangeliſchen Geſchichte den Vorrang vor den Lehren einräumte und namentlich ſich beſtrebte den Tod Jeſu, dieſes *σκάνδαλον* für die Juden, als die nothwendige Erhebung des Meſſias zu ſeiner himmliſchen Herrlichkeit aufzufaſſen, während Matthäus dabei ſtehen geblieben war, die Unſchuld und die göttliche Sendung des Gekreuzigten durch das eigene Zeugniß ſeiner Feinde und durch einige außerordentliche Ereigniſſe bei ſeinem Tode zu beurkunden. Wir können den Standpunkt, auf den es ſich ſtellte, nicht beſſer bezeichnen als durch einige Stellen der erſten Kapitel in der Apoſtelgeſchichte, welche ihn geradezu ausſprechen (2, 22 *Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον, ἄνδρα ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἀποδεδειγμένον εἰς ὑμᾶς δυνάμεσι καὶ τέρασι καὶ σημείοις, οἷς ἐποίησεν δι᾽ αὐτοῦ ὁ θεὸς ἐν μέσῳ ὑμῶν* —, V. 36 *κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ὁ θεὸς ἐποίησεν*, 3, 21 *ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων, ὧν ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ᾽ αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν*, vgl. Luk. 1, 70). Die übernatürliche Geburt tritt freilich in dieſen und andern Stellen (3, 13 *τὸν παῖδα αὐτοῦ Ἰησοῦν*. 4, 27 *ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν ὃν ἔχρισας*) nirgends hervor, ſondern mehr der Begriff des *προφήτης* 3, 22 (wie Luk. 7, 16. 13, 33. 24, 19), der in der Vorgeſchichte fehlt, die Würde des *Χριστός* iſt nach A.G. 2, 36. 4, 27 Jeſu erſt ertheilt (mit der Taufe oder erſt mit der Auferſtehung und Erhöhung 2, 33, wo der nur aus einem hebräiſchen Original erklärbare Dativ *τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ* zu bemerken iſt), daher man auch von hier aus wieder auf die Annahme zurückgeführt werden könnte, Lukas habe eine eigene Kindheitsgeſchichte und neben ihr ein Evangelium und eine Darſtellung der älteſten Geſchichte der jeruſalemiſchen Gemeinde vor ſich gehabt, in welchen Jeſus erſt der durch die Taufe mit dem göttlichen Geiſt „geſalbte", durch Tod und Auferſtehung zum *κύριος* erhobene Sohn Davids und „Diener Gottes" war, der ſich während ſeines Lebens durch „Zeichen und Wunder" insbeſondere auch als der von Moſes verheißene *προφήτης* erwieſen hatte; allein es iſt zu beachten, daß auch dem Verfaſſer der Vorgeſchichte nicht die übernatürliche Erzeugung, die er blos vorausſetzt und zu ſeiner poetiſchen Schilderung des Verhältniſſes Jeſu zu Johannes verwendet, ſondern die davidiſche Abkunft Jeſu und ſeine Beſtimmung der Erbe ſeines Vaters David zu werden die Hauptſache (1, 32. 33. 2, 11), und daß die Idee des *προφήτης* doch immer nur ein Nebenbegriff iſt, der wohl

bei der Darſtellung des Lehrens und Wirkens Jeſu, nicht aber bei der Erzählung ſeiner Geburt ſeinen Platz finden konnte, während auf der andern Seite in der Apoſtelgeſchichte (obwohl auch hier das ἅγιος παῖς an τὸ γεννώμενον ἐκ σοῦ ἅγιον Luk. 1, 35, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ 4, 34 erinnert) den Juden gegenüber die dem Gebiet des Innerchriſtlichen angehörige Lehre von der übernatürlichen Empfängniß nicht anwendbar war. — Die hohe Stellung, welche hienach dieſes Evangelium der Perſon Jeſu anwies, ſtimmt auch ganz mit dem Umſtande zuſammen, daß es, wie zum Theil ſchon Matthäus gethan hatte, ſeiner israelitiſch nationalen Tendenz ungeachtet die Heiden vom Meſſiasreich nicht nur nicht ausgeſchloſſen wiſſen wollte, ſondern die Berufung derſelben zur Theilnahme am Evangelium als eine Thatſache auffaßte, welche, als nothwendige Folge des jüdiſchen Unglaubens, ſchon von Jeſus ſelbſt vorausgeſehen und (durch die Erwählung der 72 Jünger, ſ. unt.) vorbereitet worden, nicht aber, wie es nach Matth. 10, 5. 6 den Anſchein hatte, erſt hintennach gegen den urſprünglichen Sinn des Stifters erfolgt ſei; der Univerſalismus des chriſtlichen Heils war in dieſem Evangelium zwar noch nicht der poſitive Grundgedanke des Ganzen, wie aus der Vorgeſchichte und den ihr verwandten Partien der übrigen Geſchichtserzählung hervorgeht; aber er war als ein berechtigtes und weſentliches Moment des urſprünglichen Chriſtenthums ſelbſt anerkannt, weil eben jener bei Matthäus vorliegende Widerſpruch zwiſchen dem Urſprünglichen und Dem, was ſich ſpäter daraus entwickelt hatte, beſeitigt werden ſollte; kurz das Evangelium nahm etwa denſelben Standpunkt ein, wie die Apokalypſe, welche von Chriſtus, obwohl er zunächſt blos der Sohn David's, der Löwe aus dem Stamme Juda iſt, doch die Herbeiführung einer neuen Theokratie erwartet, an welcher nicht nur Israeliten, ſondern auch Menſchen aus andern Völkern und Zungen theilhaben, mittelſt welcher auch den Heiden die Macht und Herrlichkeit des Einen Gottes offenbar werden ſoll (7, 9. ff. 21, 24—26, vgl. hiemit Luk. 2, 32 φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ). Aus der univerſelleren Richtung dieſes Evangeliums erklären ſich nicht nur Aenderungen wie 8, 39 (S. 196), ſondern namentlich die Stelle 9, 51. ff., welche ganz dazu geeignet war daran zu erinnern, wie der Meſſias Israels „ſein Mitleiden auch auf die ἔθνη ausgedehnt habe" (Clem. hom. 3, 19), um hiedurch auch ſeinem Volk Israel zu zeigen, daß er dazu gekommen ſei, überall „das Verlorene zu

retten", und darauf hinzuweiſen, daß ſeine Wirkſamkeit nicht auf Israel beſchränkt ſei, ſondern im Falle fortwährender Unempfänglichkeit des jüdiſchen Volkes auch noch andere Gebiete aufzuſuchen wiſſen werde. Die Entſtehung dieſes Evangeliums kann einerſeits nicht vor der Zerſtörung Jeruſalems, andrerſeits nicht ſehr viel ſpäter als dieſes Ereigniß angeſetzt werden, da die Erinnerung an daſſelbe noch ſo ganz beſonders ſtark und lebhaft iſt, und da die Stelle 13, 1 (S. 231) möglicherweiſe eben dieſer Schrift urſprünglich angehören könnte. Später als das Matthäusevangelium, welchem es z. B. die Verſuchung und Verklärung entnommen haben muß (vgl. S. 88. ff.), iſt es allerdings entſtanden; es geht dieß namentlich auch aus der Kindheitsgeſchichte hervor, in welcher das Verhältniß beider Darſtellungen dieſes iſt, daß Matthäus das erſt in die Geſchichte einführt, was in der Luk. 1. 2 vorliegenden Erzählung bereits die vorausgeſetzte und nun weiter ausgeführte Grundlage des Ganzen iſt. Bei Matthäus wird einfach erzählt, daß Jeſus in übernatürlicher Weiſe erzeugt ſei, bei Lukas erſt kommen die Vorbereitungen hinzu, durch welche ein ſo außerordentliches Ereigniß eingeleitet werden muß, wenn es nicht gar zu unvermittelt und unerwartet für die dabei betheiligten Perſonen eintreten und zugleich ſeine unendlich hohe Bedeutung gehörig in's Licht geſetzt werden ſoll; bei Matthäus wird die Geburt Jeſu in Bethlehem aus der altteſtamentlichen Prophetie eben erſt abgeleitet und die nun hieraus entſtehende Schwierigkeit, daß Jeſus, obwohl er und ſeine Familie nach Nazareth gehörten, in Judäa geboren ſein ſoll, noch in ganz einfacher Weiſe dadurch bei Seite geſchafft, daß Bethlehem geradezu als urſprünglicher Wohnort des Joſeph und der Maria behauptet und ſodann 2, 1—23 eine Erzählung gegeben wird, welche erklären ſoll, wie es kam, daß die Familie Jeſu Judäa verlaſſen mußte und auch ſpäter nicht wieder in dieſes Land zurückkehren konnte, ſondern ſich in Galiläa anſiedelte; bei Lukas aber iſt bereits wieder ein Weg dazu gefunden, die nazarethaniſche Herkunft Jeſu mit der bethlehemitiſchen Geburt zu vereinigen und ſo Beides, die Erinnerung an die wirklichen geſchichtlichen Verhältniſſe und die Prophetie, welche bei Matthäus in einen Widerſpruch zu einander gekommen ſind, wieder auszugleichen. Durch die Stelle im Hymnus des Zacharias, welche von der nun anbrechenden meſſianiſchen Zeit Befreiung aus der Macht der Feinde des jüdiſchen Volks und ungeſtörten Gottesdienſt (λατρεύειν αὐτῷ — πάσας τὰς ἡμέρας ἡμῶν) erwartet, könnte

man ſich freilich verſucht finden, für die lukaniſche Kindheitsgeſchichte in die Zeit vor der Zerſtörung Jeruſalems zurückzugehen, in welcher die paläſtinenſiſche Chriſtenheit noch eine ἀποκατάστασις τῆς βασιλείας τῷ Ἰσραήλ durch den vom Himmel wiederkehrenden Meſſias und damit auch eine Herſtellung ungeſtörten Gottesdienſtes in der ἁγία πόλις erwarten konnte; aber man darf jene Worte des Zacharias nicht als buchſtäblichen Ausdruck der Anſchauungen des Schriftſtellers faſſen, da ja dieſer, er mochte ſo früh ſchreiben und ſo durchaus jüdiſchnationelle Meſſiashoffnungen hegen als er wollte, doch jedenfalls ein Meſſiasreich erwartete, deſſen Theilnehmer im Beſitze der ζωὴ αἰώνιος ſein würden, wozu z. B. das πάσας τὰς ἡμέρας ἡμῶν in ſeinem wörtlichen Sinne genommen nicht paßte; er läßt den Zacharias, der an der Grenze des alten und des neuen Bundes ſteht, (und zwar zudem vielleicht nach dem Vorbilde älterer Darſtellungen) im Geiſt des erſtern reden, was geſchichtlich ganz treffend und ſachlich ganz unverfänglich war, da die ſo von ihm ausgeſprochenen Hoffnungen ihrem weſentlichen Gehalte nach auch für den Verfaſſer doch richtig waren, und da eben die Erfüllung der altteſtamentlichen Verheißungen hier hervorgehoben werden ſollte. Der Standpunkt des Verfaſſers iſt auch hier derſelbe mit dem des Apokalyptikers, welcher gleichfalls von der durch den Meſſias herbeizuführenden Theokratie namentlich bleibenden Schutz ihrer Theilnehmer gegen alle ihre Feinde (20, 4—10. 21, 24—26) und damit auch die Möglichkeit ihrem Herrn und Gott ungeſtört in alle Ewigkeit zu dienen (λατρεύσουσιν αὐτῷ 22, 4) erwartet. Ohne Zweifel war ſeine Schrift ein auf der Grundlage des älteren Markus entſtandenes petriniſches Evangelium; es iſt dieß mit Sicherheit zu ſchließen aus der hohen Bedeutung, welche dieſer Apoſtel 5, 1. ff. 22, 31. f. einnimmt und in der urſprünglichen, noch nicht verkürzten Faſſung von Stellen wie 9, 20 und 24, 34 (wo eine Erzählung einer dem Petrus zu Theil gewordenen Chriſtophanie zu Grund liegt) einnehmen mochte, und es ſtimmt dieſe Annahme auch mit dem toleranten Sinne des Verfaſſers gegen die Heidenwelt zuſammen. Die Stelle 22, 32 σύ ποτε ἐπιστρέψας στήρισον τοὺς ἀδελφούς σου zeigt, daß daſſelbe (vgl. 24, 21) das Wanken des Glaubens der Jünger an Jeſus noch viel ſtärker als Lukas dargeſtellt hatte und Petrus als den Apoſtel betrachtete, der am meiſten dazu beitrug, die Verzagten und Verſprengten wieder zu ſammeln und aufzurichten (vgl. oben S. 255 und Mark. 16, 7. 1 Kor. 15, 5);

mit dieſer Darſtellung ſtimmt auf merkwürdige Weiſe überein die Angabe Juſtin's dial. 53 μετὰ γὰρ τὸ σταυρωθῆναι αὐτὸν οἱ σὺν αὐτῷ ὄντες μαθηταὶ διεσκεδάσθησαν, ap. mai. 50 μετὰ οὖν τὸ σταυρωθῆναι αὐτὸν καὶ οἱ γνώριμοι αὐτῶ πάντες ἀπέστησαν ἀρνησάμενοι αὐτόν und dial. 106 μετενόησαν ἐπὶ τῷ ἁψίσασθαι αὐτῶ ὅτε ἐσταυρώθη, eine Angabe, die wie die Himmelsſtimme bei der Taufe (S. 259) auf ein Evangelium, wie wir es hier vorausſetzen, (obwohl auf eine ſpätere griechiſche Bearbeitung deſſelben) zurückzuführen iſt, da ſie ſonſt bei dieſem überall an ſchriftliche Nachrichten über die Geſchichte Jeſu ſich haltenden Schriftſteller unerklärlich wäre. Auch der Ausſpruch Jeſu Clem. hom. 3, 53 ἐγώ εἰμι, περὶ οὗ Μωυσῆς προεφήτευσεν εἰπὼν Προφήτην ἐγερεῖ ὑμῖν κύριος etc. kann, da die Homilien das ebionitiſche Matthäusevangelium noch nicht kennen (S. 126), nur in einem älteren judenchriſtlichen Evangelium geſtanden haben, und in welchem beſſer als eben in dieſem Petrusevangelium, das Luk. 4, 18. ff. Jeſu eine ganz ähnliche Erklärung in den Mund legt (πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμὲ — σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη), das Jeſus ſo oft προφήτης nennt, und deſſen Fortſetzung in A.G. 3, 22 den Petrus Jeſum als den Deut. 18 verheißenen Propheten bezeichnen läßt? Wenn Lukas 1, 1. 2 von „vielen" Darſtellungen der evangeliſchen Geſchichte ſpricht, die auf die Auktorität von ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται zurückgingen, ſo konnte er nicht blos Matthäus und den ältern Markus (welcher letztere keine eigentlich geſchichtliche Schrift war), er mußte vielmehr jedenfalls noch ein drittes Geſchichtswerk dieſer Art vor ſich haben, und vielleicht weiſt gerade der Ausdruck οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται auf Petrus hin, da (von Johannes, den Lukas noch nicht kannte, abgeſehen) unter den Apoſteln, auf die man Evangelien zurückführte, nur Petrus ein ἀπ' ἀρχῆς α. im eigentlichen Sinne des Wortes war. Wir werden ſpäter finden, daß im ältern Markus die Ereigniſſe beim erſten Auftreten Jeſu in Kapernaum ebenſo erzählt waren, wie bei Lukas; wir ſahen früher (S. 109), daß ſeine Wundererzählungen zum Theil von denen des Matthäus verſchieden waren und (z. B. die Heilung des Blinden in Jericho) Lukas näher ſtanden, und können daher nicht zweifeln, daß er für den Verfaſſer des hier vorausgeſetzten Evangeliums (obwohl derſelbe auch Matthäus benützte) bei den galiläiſchen Ereigniſſen eine Hauptquelle war, und dieß einmal zugegeben, ſo iſt es ganz natürlich, daß auch dieſes neue Evangelium, das großentheils nur eine Ueberarbei-

tung jener älteren petriniſchen Schrift enthielt und namentlich manche auf Petrus bezügliche Elemente nachzutragen ſuchte, die Auktorität dieſes Apoſtels für ſich in Anſpruch nahm und ſo dem Lukas als eine auf petriniſcher παράδοσις ruhende διήγησις zukam. Daß man die in unſern Evangelien nicht zu findenden Citate Juſtins und der Homilien nicht auf abweichende Recenſionen unſrer Synoptiker (wie Ritſchl will) und ebenſowenig auf eigentlich apokryphiſche oder gar häretiſche Evangelien zurückführen kann, indem namentlich die Homilien ſo orthodox kirchlich ſind, daß ſie allem Anſcheine nach ſogar das vierte Evangelium benützen, wird ſpäter (bei Markus Abſchn. V.) nachgewieſen werden; daß ſie ein Petrusevangelium vorausſetzen, iſt durchaus wahrſcheinlich, weil wir wiſſen, daß ein orthodoxes, höchſtens in wenigen Einzelheiten zu beanſtandendes Petrusevangelium wirklich exiſtirt hat und von jüdiſchen und katholiſchen Chriſten des Orients gebraucht wurde, während andere judenchriſtliche Evangelien mit Ausnahme des Matthäus nie in kirchlichem Gebrauche waren; daß man ebenſo wie die Frage nach der Quelle jener Citate auch die nach der Hauptquelle des Lukas nur durch die Annahme dieſes Petrusevangeliums befriedigend löſen kann, iſt im Obigen bereits hinlänglich gezeigt, und daß dieſe Annahme durch die ſchwerlich zufällige Verwandtſchaft juſtiniſcher und klementiniſcher Anführungen mit lukaniſchen Stellen in merkwürdiger Weiſe beſtätigt wird, kann gleichfalls nicht wohl in Abrede geſtellt werden. Sehr zu beachten iſt neben dieſen Spuren des Petrusevangeliums weiter auch die Stelle Clem. Strom. VI. p. 636, wo es heißt: *Φησὶν ὁ Πέτρος εἰρηκέναι τὸν κύριον τοῖς ἀποστόλοις Ἐὰν μὲν οὖν τις θελήσῃ τῷ Ἰσραὴλ μετανοῆσαι καὶ διὰ τῷ ὀνόματός μϑ πιστεύειν ἐπὶ τὸν Θεόν, ἀφεϑήσονται αὐτῷ αἱ ἁμαρτίαι· μετὰ δώδεκα ἔτη ἐξέλϑετε εἰς τὸν κόσμον, μή τις εἴπῃ οὐκ ἠκούσαμεν.* Dieſe Worte, obwohl zunächſt nicht dem εὐαγγέλιον, ſondern eher dem *κήρυγμα Πέτρϑ* entnommen, weiſen uns doch auf das erſtere zurück, ſie ſind wohl nichts Anderes als eine kurze, jedoch bereits univerſaliſtiſcher gehaltene Zuſammenfaſſung Desjenigen, was urſprünglich an der Stelle Luk. 24, 47. ff. (vgl. 1, 54. 2, 32. A.G. 3, 25. 26) geſtanden iſt, ſofern man ja nothwendig annehmen muß, daß in dem petriniſchen Evangelium den zwölf Apoſteln die Weiſung gegeben war, trotz der Feindſchaft, welche die Häupter der jüdiſchen Nation gegen Jeſum geübt, die Bekehrung Israels fortwährend zu ihrer erſten Aufgabe zu machen (wovon bei Lukas noch das *ἀρξάμενον ἀπὸ Ἱερϑσαλήμ*

oder Ἰουδαίας 24, 47. A.G. 1, 8 übrig iſt), aber im Fall einer bleibenden Verſtocktheit der Mehrzahl auch Heiden die Theilnahme an dem Meſſiasreich anzubieten (vgl. 9, 51 und die übrigen hieher gehörigen Stellen). Endlich iſt dieſes Petrusevangelium auch dazu geeignet, uns einen (auf anderem Wege ſchwerlich zu findenden) Aufſchluß über das urſprüngliche Gebiet zu geben, dem wir die 70 oder 72 Jünger zuzuweiſen haben. Dieſe 72 werden von Lukas ſichtbar ausgezeichnet durch das hohe Gewicht, das er auf ihre Ausſendung legt; aber nur um ſo mehr fällt es auf, daß ſo gar wenig von ihnen berichtet wird und daß ſie 10, 20 eigentlich nur zurückkehren, um von Jeſu eine ziemlich niederſchlagende Ermahnung zur Demuth zu erhalten. Dieſer Widerſpruch iſt blos durch die Annahme zu löſen, daß die Erzählung urſprünglich in einer Schrift ſtand, welche bereits die Ausſendung der 72 berichtete, aber dieſelben den 12 nicht ſchon über-, ſondern vielmehr mit Abſicht noch unterordnete. Dieſe Schrift aber kann nur eine ſolche geweſen ſein, welche wie die hier von uns vorausgeſetzte die Bekehrung Israels als Hauptzweck der Thätigkeit Jeſu und ſeiner 12 Apoſtel betrachtete, zugleich jedoch den Verhältniſſen einer ſpätern Zeit gemäß auch die Ausdehnung des meſſianiſchen Heils zur Heidenwelt anerkannte und ſie auf Jeſus ſelbſt zurückzuführen ſuchte; dieß Beides, daß die Zwölf wenigſtens vorerſt auf Israel ſich beſchränken (vgl. Matth. 10, 5. 6), deßungeachtet aber auch für die „Verlorenen" in der heidniſchen Welt geſorgt werden ſollte, glich ſie aus durch die Erzählung von den 72 Heidenmiſſionären (denn dieß ſind ſie wegen der Zahl 72, die nur auf die 72 Nationen der Erde gehen kann, wie die δώδεκα auf die Stämme Israels), welche Jeſus an der Grenze Samaria's ausgeſandt haben ſollte, und welchen wahrſcheinlich in der Urſchrift noch beſtimmtere Anweiſungen über ihre Wirkſamkeit unter Nichtjuden gegeben waren als im jetzigen Lukas (der dieſelben wegließ, weil er 24, 47. A.G. 1, 8 auch die Zwölf zu Heidenapoſteln macht, um allen Partikularismus zu beſeitigen). Nur in einer Schrift, welche die jüdiſche und nichtjüdiſche Miſſion unter verſchiedene Jünger vertheilen wollte, um ſowohl die ausſchließliche Thätigkeit der δώδεκα für das Volk Israel als die Sorge für Bekehrung der Heidenwelt in gleicher Weiſe feſtzuhalten, hatte das Ganze ſeinen urſprünglichen Ort *).

*) Ewald's Erklärung, mit dem allmäligen Dahinſchwinden der Zwölf ſeien

Bei Lukas ſind die 72 rein überflüſſig, weil auch die 12 das Evangelium bis an die äußerſten Enden der Erde tragen ſollen, und von ihm nur beibehalten, um zu zeigen, daß die 12 nicht die einzigen ἀπόστολοι waren; in einer derartigen Schrift aber bildeten ſie eine unentbehrliche Vermittlung des Judaismus und Univerſalismus. Eine ſolche Schrift war eben dieſes Petrusevangelium, in welchem eine die Heidenmiſſion typiſch vorbildende Erzählung dieſer Art um ſo eher ſtehen konnte, als ſich auch ſonſt in ſeiner Anlage eine ſymboliſche Tendenz nicht verkennen läßt, indem z. B. der Fiſchfang des Petrus offenbar zugleich typiſches Vorbild der erfolgreichen Thätigkeit iſt, die Petrus im Dienſte Jeſu als ἀνθρώπους ζωγρῶν entwickeln ſoll; in ähnlicher Weiſe iſt hier die Ernennung der 72 (mit welchen auch die Begleiter des Petrus in den Rekognitionen und Homilien verglichen werden können) eine vorbildliche Hinweiſung auf die große Zahl von εὐαγγελισταί, welche einſt das Evangelium zu allen Völkern tragen ſollen. Auch mit einer andern Eigenthümlichkeit dieſer Quellenſchrift können die 72 in Verbindung geſetzt werden; wie ſie ſich nämlich von Matthäus dadurch unterſcheidet, daß in ihr Alles, Perſonen und Ereigniſſe, über das gewöhnliche Maaß hinaus in's Große und Ueberſchwengliche wächſt, ſo ſind auch dieſe 72 eine Vergrößerung des urſprünglichen Jüngerkreiſes, ein Wieder-

---

auch andere Begleiter Jeſu wichtiger geworden, ſo daß man, was zuerſt nur von den 12 galt (die Würde des Apoſtolats), auf eine weit größere Zahl von Jüngern übertrug und nun dieſe Zahl nach altteſtamentlichen Vorgängen auf 72 (ſtatt früher auf 12) feſtſetzte, Lukas aber, der bei Markus 12 und in einer ſpätern Quelle 72 fand, habe Beides mißverſtändlich ſo vereinigt, daß er zuerſt 12, dann 72 ausſenden ließ, iſt, was die Annahme eines ſo rein zufälligen Mißverſtändniſſes betrifft, ſehr unwahrſcheinlich, und zudem mit der Thatſache unvereinbar, daß man überall im erſten und zweiten Jahrhundert nur die 12 als Apoſtel, nie die 72 ihnen ſubſtituirt findet. Wenn auch allmälig andere μαθηταί wichtiger wurden, ſo folgte daraus nicht, daß man ſie den 12, die Chriſtus einmal für ſeine Apoſtel erklärt hatte, gleichſtellte und ſo die 12 in den 72 untergehen ließ, aus welchem Untergange ſie dann erſt durch ein glückliches Mißverſtändniß unſers dritten Evangeliſten wieder hervorgezogen worden wären. Hätte man die 72 (60) je den 12 gleichgeſtellt, ſo hätte man auch mehr von ihnen erzählt und überliefert, als wirklich geſchehen iſt. Solche Erklärungen ſind aber freilich unvermeidlich, wenn man die inneren, dogmatiſchen Motive, die bei der Evangelienkompoſition wirkſam waren, ſtets in den Hintergrund drängt und ſie nur da gelten läßt, wo ſie zu verkennen eine Unmöglichkeit wäre, wie beim erſten und vierten Evangelium. Ueber die 72 ἔθνη vgl. Gieſeler, Verſuch ꝛc. S. 128.

ſchein, den die großartige Verbreitung des Chriſtenthums im Laufe des erſten Jahrhunderts auf die evangeliſche Geſchichte zurückwirft. Sehr natürlich iſt es ferner, daß die Heidenmiſſion in einem Evangelium berückſichtigt war, das nicht Matthäus, ſondern Petrus oder denjenigen Apoſtel, welcher unter den Zwölf noch am eheſten als Vertreter dieſer univerſellen Richtung gelten konnte, an die Spitze ſtellte. Im Einzelnen iſt außerdem noch ἐθεώρεν τὸν σατανᾶν κ. τ. λ. V. 18 mit 22, 31 ὁ σατανᾶς ἐξητήσατο ὑμᾶς κ. τ. λ. und 13, 16 ἣν ἔδησεν ὁ σατανᾶς zu vergleichen. Daß die Annahme einer Benützung dieſer Schrift von Seiten des Lukas durch die hiemit in ihr vorausgeſetzte Berückſichtigung der univerſellen Beſtimmung des Evangeliums unterſtützt wird, bedarf gar keiner beſondern Bemerkung. Die hauptſächlichſten Abweichungen derſelben von unſrem dritten Evangelium ſind bereits angegeben worden; daß die Sprache ſehr hebraiſirend, ja vielleicht die hebräiſche ſelbſt war, geht nicht nur aus der Vorgeſchichte, ſondern auch aus Hebraismen wie 4, 36. 5, 17. 9, 51. f. hervor; wir wiſſen zwar nichts Beſtimmtes von einem hebräiſchen Petrusevangelium, aber ſein Gebrauch bei den Nazaräern war vielleicht eben auch durch dieſe ſeine urſprünglich hebräiſche Abfaſſung begründet, da dieſe Partei auf εὐαγγέλια ἑβραϊκά ſo großen Werth legte. — Die größern Redeſtücke zwiſchen Kap. 9 und 18 haben wir bisher bei Seite gelaſſen; wir müſſen nun auch ſie darauf anſehen, ob ſie gleichfalls wenigſtens zum Theil dem Petrusevangelium oder einer oder mehreren anderen Quellen zuzuweiſen ſind. Wenn wir hier zunächſt von den S. 254 angegebenen äußern Merkmalen ausgehen, die auf Einfügung von Redeſtücken aus andern als den im übrigen Kontext benützten Quellen ſchließen laſſen, ſo iſt es an mehreren Stellen des Evangeliums unverkennbar, daß dem Evangeliſten Redeſtücke zu Gebot ſtanden, die ihm theils ohne alle nähere Zeitbeſtimmungen, theils mit ganz allgemeinen, eher auf eine Redenſammlung als auf eine eigentlich hiſtoriſche Schrift zurückweiſenden Angaben über ihre Zeit und Veranlaſſung zugekommen waren. So vor Allem 18, 1 und 9. Beide hier ſtehende Parabeln werden von Lukas mit kurzen Einleitungen verſehen, die über die Zeit und Situation derſelben gar nichts anzugeben wiſſen, ſondern ſich blos auf ihren didaktiſchen Zweck beziehen und ganz das Anſehen haben, als ſollten hier, ehe mit V. 15 die mit den übrigen Evangelien Hand in Hand gehende Geſchichtserzählung wieder beginnt, dieſe zwei Stücke noch an einem Orte, wo ſie letztere nicht

unterbrechen, nachgetragen werden (V. 1 ἔλεγεν δὲ παραβολὴν αὐτοῖς πρὸς τὸ δεῖν πάντοτε προσεύχεσθαι αὐτὸς καὶ μὴ ἐγκακεῖν; V. 9 εἶπεν δὲ καὶ πρός τινας τὸς πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς, ὅτι εἰσὶν δίκαιοι κ. τ. λ.). Eine ähnliche, aller Zeitbestimmung entbehrende Einleitung, die sich durch das Unmotivirte der von den Jüngern ausgesprochenen Bitte als selbstgemachte Formel zum Zweck der Einfügung des Ganzen in die Geschichtserzählung zu erkennen gibt, hat die Perikope über Glauben und Werke 17, 5 (καὶ εἶπαν οἱ ἀπόστολοι τῷ κυρίῳ Πρόσθες ἡμῖν πίστιν); Dasselbe findet statt bei der vom dankbaren Samariter, indem hier (S. 236) entweder Lukas oder sein Gewährsmann die Einleitung διήρχετο διὰ μέσου Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας beigefügt hat, um zu erklären, wie es kam, daß sich ein samaritanischer Aussätziger mit jüdischen zusammenfand. Ganz in gleicher Weise ist V. 20 über das ἐρωτηθεὶς ὑπὸ τῶν Φαρισαίων zu urtheilen, da auch diese Formel blos die nun folgende Rede Jesu einleiten soll und aller nähern geschichtlichen Bestimmtheit ermangelt; noch mehr aber über 15, 1. 2, das blos zur Einführung der drei schwerlich so in Einem Zuge gesprochenen Parabeln über das „Verlorene" dient und sich sowohl durch den Mangel an Zusammenhang mit dem Vorhergehenden als durch das „πάντες" (οἱ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοί), namentlich aber durch das ἦσαν δὲ ἐγγίζοντες κ. τ. λ. („es begab sich irgend einmal, daß ihm naheten u. s. w.") als eine ganz allgemeine, blos zur Einleitung des Gesprochenen dienende Eingangsformel zu erkennen gibt, wie sie eigentlich nur in einer Schrift, die nicht eine kontinuirliche geschichtliche Erzählung, sondern einzelne Reden und zwar hie und da mit Notizen über ihre äußere Veranlassung enthielt, an ihrem Platze war (vgl. 11, 14). Ganz in gleicher Weise verhält es sich mit 14, 25 (συνεπορεύοντο δὲ αὐτῷ ὄχλοι πολλοί) und mit Kap. 16, das sich an Kap. 15 unmittelbar mit einer vielleicht erst von Lukas herrührenden ganz allgemeinen Uebergangsformel anschließt. Daß die jetzige Verbindung zwischen 16, 1—12 (Haushalter) und 19—31 (Lazarus) wenigstens nicht geschichtlich ist, geht aus dem allgemein anerkannten Mangel an rechtem Zusammenhang in V. 13—18 mit völliger Bestimmtheit hervor. Auf eine nicht geschichtliche, sondern (die nothwendigsten historischen Notizen abgerechnet) blos Reden darstellende Schrift weist namentlich der Umstand hin, daß V. 18 offenbar die (gerade in diese Zeit der Reise Jesu fallende) Verhandlung über die Ehescheidung vorausgesetzt, von ihr aber

nur die Erklärung Jesu über ihre völlige Unerlaubtheit beibehalten ist. Auch die Notiz V. 14 ἦκουον δὲ ταῦτα πάντα καὶ οἱ Φαρισαῖοι κ. τ. λ. läßt wegen der Allgemeinheit, mit der hier den Pharisäern das Prädikat φιλάργυροι beigelegt wird, eher auf eine das Geschichtliche nicht genauer referirende, sondern es nur in ganz allgemeiner Weise zur Erläuterung der Reden herbeiziehende Schrift schließen. Die Parabel von Lazarus hat mit der vom verlorenen Sohne sehr große Verwandtschaft, und noch mehr gehört sie ihrer Tendenz nach, wenigstens was den ersten Theil (V. 19—26) betrifft, mit der vom Haushalter (namentlich mit V. 9 ποιήσατε ἑαυτοῖς φίλους — εἰς τὰς αἰωνίους σκηνὰς αὐτῶν) auf's Engste zusammen. Zu dem ihr unmittelbar Vorhergehenden, zu den Aussprüchen über Gesetz und Propheten paßt sie freilich nur ihrer zweiten Hälfte nach (V. 27—31), wo in deutlicher Beziehung auf die weltlichgesinnten höhern Klassen des Judenthums gesagt ist, daß, wer freilich Gesetz und Propheten nicht achte, auch für höhere Offenbarungen Gottes, wie sie durch Johannes begonnen, durch Jesus vollendet seien, unempfänglich und daher unrettbar verloren sei; aber es scheint, daß uns die Parabel nicht mehr in ihrer ursprünglichen Form vorliegt, sondern diese vielmehr eine andere war, in welcher sie sowohl zu den Aussprüchen V. 16. ff. in einer engern Beziehung stand, als auch innerhalb ihrer selbst einen bessern Zusammenhang hatte als in ihrer jetzigen Gestalt, bei welcher theils die Strafe des Reichen zu hart erscheint, theils V. 27—31 in gar keiner innern Verbindung mit V. 19. ff. da steht (vgl. die ähnlichen Fälle Matth. 22, 1—14. Luk. 19, 12—28). Eine solche passendere Form, in welcher namentlich die Hinweisung auf Gesetz und Propheten nicht erst nachträglich (V. 29) ohne eigentlichen Zusammenhang mit dem Ganzen hinzutrat, ergibt sich ganz einfach, wenn man annimmt, daß sie ursprünglich einen Reichen darstellte, welcher wegen eines weltlich leichtsinnigen und sündhaften Lebens und zwar namentlich (vgl. 10, 37) wegen gesetzwidriger Gleichgültigkeit gegen einen Armen, durch dessen Unterstützung er für sein ewiges Heil hätte etwas thun sollen (s. V. 21, wo vor καὶ οἱ κύνες κ. τ. λ. etwa die Worte ἀλλ' οὐδεὶς ἐδίδου αὐτῷ wie 15, 16 ausgefallen zu sein scheinen, da der Zusammenhang eine solche Ergänzung fordert), vielleicht auch wegen μοιχεία im Sinne von V. 18 (etwa mit Anspielung auf Herodes Antipas, vgl. 13, 31. Schleiermacher S. 206) verdammt wurde, obwohl er sich an den Stammvater Abraham um

Gnade wandte (vgl. 3, 8. 13, 25—30). In dieſer Geſtalt bildete ſie einen paſſenden Gegenſatz zum verlorenen Sohne, der auch das Geſetz Gottes verletzte, aber noch zur rechten Zeit in ſich ging und Vergebung fand, und ebenſo einen paſſenden (jetzt aber fehlenden) Uebergang zu den σκάνδαλα, von welchen 17, 1 die Rede iſt. In ihrer jetzigen Form dagegen, die weder zu 16, 16. ff. und 17, 1 paßt noch in ſich ſelbſt übereinſtimmt, hat ſie es nicht mit Geſetzesverletzungen, ſondern mit der Lehre zu thun, daß Wohlleben und Genießen in dieſer Welt mit Unglück und Verdammniß in jener, Armuth und Elend auf der Erde mit Seligkeit im Himmel vergolten werde; ſie will hauptſächlich eine tröſtende Ausſicht für Leidende geben wie die lukaniſche Bergrede und hat daher wohl erſt von einem ſpäteren Bearbeiter, welchem (vgl. S. 227) die Beziehung des Ganzen auf Geſetzesverletzungen untergeordnet erſchien, ihre nunmehrige Faſſung erhalten. Durch dieſe Anſicht von der älteren Form des Gleichniſſes erklärt ſich auch die ſchwierige Frage, wie die Worte Jeſu V. 16—18 aus einem urſprünglich ganz andern Zuſammenhange und zugleich in ſo kurzer und abgeriſſener Geſtalt hieher gekommen ſind. Wenn wir nämlich annehmen, daß Lukas dieſes und andere Gleichniſſe einer Schrift entnahm, welche vorzugsweiſe Parabeln zuſammenſtellte und dieſelben nur mit den zum Verſtändniß nothwendigſten geſchichtlichen oder didaktiſchen Einleitungen verſah, ſo läßt es ſich ſehr leicht denken, daß dieſelbe die obigen Worte der Parabel von Lazarus (in ihrer urſprünglichen Form) gleichſam als Motto und ebendarum ohne Rückſicht auf ihren urſprünglichen Ort und nur ganz kurz vorangeſetzt hatte. In Kap. 14 iſt bei V. 1 der Fortſchritt von 13, 35 zum Folgenden (καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐλθεῖν αὐτόν) in Vergleich mit 13, 31 ſo unbeſtimmt, das Wunder V. 2. ff. (ſ. dag. 13, 10. ff.) ſo ſehr Nebenſache, ſo ſehr bloße Einleitung zu den von V. 5 an berichteten Reden gegen die Phariſäer und V. 6 (καὶ ἐκ ἴσχυσαν ἀποκριθῆναι αὐτῷ πρὸς ταῦτα) ſo ähnlich mit 13, 17, daß auch dieſer Abſchnitt nicht im Petrusevangelium geſtanden haben kann, das die Wunder ausführlicher ſchilderte und ſich ſchwerlich in der Art wiederholt haben würde, wie es der Fall wäre, wenn es ſowohl 14, 6 als 13, 17 enthalten hätte. Auch der Ausdruck νομικοί ſcheint auf eine eigene Quelle zu führen, die wir Kap. 11 wiederfinden. Was das Folgende betrifft, ſo ſtimmt V. 7—11 in der ganzen Form der Ausdrücke und Wendungen mit V. 28—33 und beſonders V. 9 (ἐρεῖ σοι Δὸς τούτῳ τόπον, καὶ τότε ἄρξῃ μετὰ

αἰσχύνης τὸν ἔσχατον τόπον κατέχειν) mit V. 29 (ἄρξωνται αὐτῷ ἐμπαίζειν, λέγοντες ὅτι ἔτος κ. τ. λ.) ſehr nahe zuſammen und gehört daher in eine und dieſelbe Quelle mit dieſem Abſchnitt. Die Ermahnung V. 12—15, die mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden in keinem innern Zuſammenhange ſteht, erinnert ſehr beſtimmt an den ungerechten Haushalter; das Gleichniß vom Gaſtmahl V. 16. ff. iſt zwar mit 9, 59—62 verwandt, ſtand aber vielleicht eben aus dieſem Grunde nicht im Petrusevangelium und hat auch mit Kap. 16 (beſonders V. 14) manche Berührungspunkte; wir weiſen daher dieſe, die drei Tugenden der Demuth, Wohlthätigkeit und bereitwilligen Empfänglichkeit für das Höhere darſtellende Trilogie von Tiſchreden Jeſu lieber derſelben Quelle zu wie Kap. 16. Der große Abſchnitt 11, 14— 12, 59 iſt mit der dem Petrusevangelium ſicherlich angehörigen Perikope 13, 1—5 durch ein ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ ſo beſtimmt verknüpft, daß wir annehmen müſſen, dieſe Verbindung ſei in dieſer Schrift Lukas bereits vorgelegen. Hieraus folgt aber nicht, daß dieß mit dem ganzen großen Abſchnitte der Fall war; es iſt vielmehr unwahrſcheinlich, daß das chronologiſch genaue und zudem auf Grund des (ältern) Markus entſtandene Petrusevangelium den Vorfall 11, 14. ff. (Matth. 9, 32. 12, 22. Mark. 3, 20) ſo ſpät geſtellt haben ſollte; Stücke wie 12, 49—59 konnten in ihm wohl hier ihren Ort gefunden haben, nicht aber 11, 14—36 (das zudem, wie 14, 1, einen Anfang hat, in welchem das Faktum blos Einleitung zu den Reden iſt). Das Abbrechen des Zuſammenhangs bei 12, 49 und die unmittelbare Verbindung, in welcher dieſe Worte (πῦρ ἦλθον βαλεῖν κ. τ. λ.) Matth. 10, 34 mit Luk. 12, 2—9 (Matth. 10, 26—33) ſtehen, macht vielmehr die Annahme wahrſcheinlich, daß der Abſchnitt 12, 49—59 im Petrusevangelium unmittelbar auf die Ermahnungsrede an die Apoſtel im Anfange des Kapitels folgte, der ſich jedoch in ihm ohne Zweifel auch der ganz iſolirt ſtehende Vers 32 (μὴ φοβοῦ τὸ μικρὸν ποίμνιον) noch anſchloß, wogegen V. 13—31 (ein Abſchnitt, der eine ähnliche unbeſtimmte Einleitung hat, wie 14, 25. 15, 1 u. a.) 33—48. 11, 14—36 fehlte. Auf der andern Seite aber muß Lukas den ganzen Abſchnitt doch in einer Stellung vorgefunden haben, die ihn berechtigte, den Vorfall 11, 14. ff. ſo ſpät zu ſetzen, und ebenſo ſind die beiden Uebergänge 11, 37 (ἐν δὲ τῷ λαλῆσαι αὐτόν) und 11, 53 — 12, 1 zu beſtimmt (indem namentlich der letztere ganz beſtimmte geſchichtliche Beziehungen enthält, ἤρξαντο — ἀποσομα-

τίζειν αὐτὸν περὶ πλειόνων), als daß ſie blos von dem Evangeliſten herrühren könnten (vgl. Schleiermacher S. 180); wenn hier dem Lukas nicht ſchon beſtimmte Angaben vorlagen, ſo hätte er gewiß wie ſonſt oft eine allgemeinere Formel (ἐγένετο δὲ κ. τ. λ.) gewählt. Er muß alſo auch dieſen Abſchnitt in einer beſondern Quelle, die hauptſächlich Reden und zugleich wie die matthäiſche Urſchrift kurze Einleitungen und Verbindungen derſelben (11, 14. ff. 37. 53. 12, 1) enthielt, vorgefunden haben und zwar ohne nähere Beſtimmung des Zeitraums der Wirkſamkeit Jeſu, welchem er angehörte; zugleich aber fand er im Petrusevangelium einen Theil dieſes Abſchnittes (12, 2—12. 32. 49—59. 11, 37—52?) ſchon innerhalb des Reiſeberichtes und verlegte daher, dieſer Chronologie folgend, auch das Uebrige (11, 14—36. 12, 13—31. 33—48) in dieſe ſpätere Zeit. Es iſt gar nicht unwahrſcheinlich, daß ſich im Petrusevangelium die Rede an die Jünger 12, 2. ff. näher an die Perikope 11, 1—13 anſchloß, die gleichfalls an die Jünger gerichtet iſt und gleichfalls das Vertrauen auf den Beiſtand des πνεῦμα ἅγιον (11, 13. 12, 12) empfiehlt; wenn irgendwo ſo iſt eben in dieſem zwölften Kapitel eine Kompilation verſchiedener Darſtellungen (V. 32. 49) und eine Aneinanderreihung von Reden zu bemerken, die nicht geſchichtlich, ſondern durch innere Verwandtſchaft des Inhalts zuſammen und daher urſprünglich nicht wohl einer geſchichtlichen, ſondern einer didaktiſchen Schrift (einer Spruchſammlung) angehören (vgl. S. 151). Dieſe Annahme wird auch durch den Umſtand unterſtützt, daß dieſer ganze Abſchnitt und zwar namentlich das Gleichniß von dem reichen Manne mit dem vom Haushalter (vgl. z. B. V. 17. 18 ἐν ἑαυτῷ λέγων Τί ποιήσω —; τοῦτο ποιήσω κ. τ. λ. mit 16, 3. 4 εἶπεν δὲ ἐν ἑαυτῷ — τί ποιήσω —; ἔγνων τί ποιήσω κ. τ. λ.; V. 20 und die Aufforderung πωλήσατε τὰ ὑπάρχοντα ὑμῶν καὶ δότε ἐλεημοσύνην, ποιήσατε ἑαυτοῖς — θησαυρὸν ἀνέκλειπτον ἐν τοῖς οὐρανοῖς mit 16, 9 ποιήσατε ἑαυτοῖς φίλους ἐκ τοῦ Μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας, ἵνα ὅταν ἐκλίπῃ δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνὰς αὐτῶν) eine ſehr große Verwandtſchaft der Gedanken und Wendungen zeigt. Ob der Abſchnitt 11, 37—52, der wegen des νομικοὶ mit 14, 1. ff. zuſammengehört, im Petrusevangelium ſtand, läßt ſich nicht mehr entſcheiden; es iſt immerhin möglich, daß das εὐδόκησεν ὁ πατὴρ ὑμῶν δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν 12, 32 in ſeiner Darſtellung einen Gegenſatz zu den 11, 37—52 geſchilderten bisherigen unwürdigen Inhabern der βασιλεία

θεῦ bildete, während auf der andern Seite der Abſchnitt ebenſo gut als bei Markus auch fehlen konnte, indem blos 20, 46. 47 (= Mark. 12, 38—40) aufgenommen war. Die Parabel 19, 12—27 hat Lukas bereits in der hier vorliegenden Form vorgefunden (S. 156); ſie ſchließt ſich einerſeits den Reden 16, 10. ff. an, ſofern ſie in ihrer von Matthäus abweichenden Faſſung den Gedanken des ἐν ἐλαχίστῳ πιστὸν εἶναι verſinnlicht, iſt aber andrerſeits mit dem Vorhergehenden ſehr beſtimmt verbunden und ſpricht ſich über die den Juden zugedachten Strafgerichte ſo beſtimmt aus, daß es das Sicherſte iſt, ſie dieſem letztern Merkmal zufolge dem Petrusevangelium zuzuweiſen, für welches jene Strafandrohung beſondere Wichtigkeit haben mußte (vgl. ſchon 2, 34 οὗτος κεῖται εἰς πτῶσιν — πολλῶν ἐν τῷ Ισραὴλ καὶ εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον κ. τ. λ.). Die Perikope 10, 25—37 (vom barmherzigen Samariter) ſteht ganz iſolirt; ſie wird durch eine aus ihrer urſprünglichen Stellung (Matth. 22, 35. Mark. 12, 28) herausgenommene Frage eines νομικός eingeleitet und zwar in gezwungener Weiſe, da das als Motiv der Frage nach dem ὁ πλησίον angegebene θέλων δικαιῶσαι ἑαυτόν ganz unklar und unmotivirt iſt; dieſe ganze Einleitung rührt mithin von Lukas her, der dieſe Parabel wie die vom ſelbſtgerechten Phariſäer und die Perikope vom dankbaren Samariter ganz für ſich alleinſtehend vorfand; für ihre Stellung läßt ſich kein anderer Grund angeben als der, daß der Evangeliſt wie am Ende des Aufenthalts Jeſu in der Nähe von Samaria ſo auch am Anfang deſſelben eine die jüdiſche Selbſtgerechtigkeit demüthigende Schilderung der edeln Geſinnung eines verachteten Samariters geben wollte. Endlich gehört hieher die Salbung durch die Sünderin (7, 36. ff.), welche obwohl milder gehalten mit 10, 25—37 und 18, 9—14 eine unverkennbare Verwandtſchaft zeigt (über ihre Stellung ſ. S. 194). Es fragt ſich nun, was von den Quellen zu halten ſei, welchen Lukas dieſe in dem petriniſchen Evangelium nicht oder nur theilweiſe enthaltenen Partien ſeiner Schrift entnommen habe. Am engſten gehören zuſammen die drei Gleichniſſe Kap. 15; ſodann der ungerechte Richter, der ungerechte Haushalter, der reiche Mann in Kap. 12 nebſt den Reden Kap. 11. 12. 14 und dem ſelbſtgerechten Phariſäer (18, 14 vgl. 16, 15), und ebenſo die mit dieſen beiden Redegruppen verwandte Parabel von Lazarus; die Rede über das Reich Gottes 17, 20. ff. diente wohl der Parabel 18, 1. ff. zur Einleitung; nur bei den Perikopen 7, 36. ff. 10, 25. ff. 17, 5. ff. 11. ff.

iſt es zunächſt weniger gewiß, ob wir ſie mit den übrigen zuſammenzuſtellen haben. Für die erſtgenannten Stücke nun muß eine Spruchſammlung als Quelle angenommen werden, die (S. 227) dem Judenchriſtenthum und zwar demjenigen Kreiſe deſſelben, aus welchem der Jakobusbrief und ſpäter das Petrusevangelium hervorging, zuzuweiſen iſt und vielleicht ſchon in dieſem Evangelium (Kap. 6. 11—13. 17, 1. ff.) benützt worden war. Es läßt ſich ſehr wohl denken, daß die matthäiſche Redenſammlung in Judäa *) eine ähnliche Schrift hervorrief, in welcher eine Nachleſe von λόγια gegeben werden ſollte, die in jener noch nicht enthalten waren; eine ſolche neue Redenſammlung konnte die Hauptreden der ältern mit aufnehmen und zwar, je nachdem es mit Rückſicht auf letztere paſſend ſchien, entweder verkürzt (ſo etwa die Bergrede und die Stellen 16, 16. ff. 17, 1. ff.) oder erweitert (vgl. 17, 20—22. 28. f. mit Matth. 24, 39. 15, 1. ff. mit Matth. 18, 11. ff.), entweder im Weſentlichen gleichlautend (17, 23. ff. 12, 2. ff. 22. ff. 22, 24—30) oder im Einzelnen verändert (Kap. 11. 12, 35. ff.); was die Form der Darſtellung betrifft, ſo ſcheint dieſe Sammlung insbeſondere auf Triaden **) von Lehrreden (12, 35. 39. 41. 13, 1—5. 6—9. 23—30? 14, 7—25) und namentlich von Parabeln (drei über das „Verlorene", drei über den Reichthum Kap. 12 und 16, vielleicht auch drei über Vertrauen, Beharrlichkeit und Demuth beim Gebet, 11, 5—8. 18, 1—8. 9—14. vgl. außerdem 14, 28. 31. 34) angelegt geweſen zu ſein. Dieſe Vorausſetzung empfiehlt ſich auch dadurch, daß wir an dieſer Nachleſe, welche wohl in einer frühern Zeit als das Petrusevangelium unternommen wurde, eine der Zeit Jeſu noch näher liegende Quelle ſeiner Redeſtücke erhalten, welcher daſſelbe das für ſeinen Zweck Nächſtliegende, wie 17, 1—4, entnommen hat. Freilich entſteht hiebei die Schwierigkeit, daß nach dieſer Vorausſetzung ſchwer anzugeben iſt, welche Stücke der Verfaſſer des Petrusevangeliums aus dieſer Schrift aufnahm, und

*) Ueber die hebraiſirende Sprachfarbe von 13, 6—9 und 12, 16—21 vgl. Hitzig Joh. Markus S. 35. f.

**) Ueber die Sitte der Gruppirung des didaktiſchen und geſchichtlichen Stoffes nach Zahlen iſt auch noch zu vergleichen die ſcharfſinnige Abhandlung Köſter's über die Kompoſition des Matthäusevangeliums in Pelt's theol. Mitarbeiten 1838. I. S. 94. ff., in welcher ich manches von dem S. 29. f. 50. f. über Matthäus Bemerkten beſtätigt finde, ohne jedoch im Stande zu ſein, dem Verfaſſer in allen Einzelheiten ſeiner Ausführung beizuſtimmen.

warum er dieſelbe, wenn er ſie vor ſich hatte, nicht vollſtändiger benützt, nicht geradezu ſeiner Darſtellung einverleibt haben ſoll. Allein es iſt nach 1, 3 (παρηκολουθηκότι πᾶσιν ἀκριβῶς) nicht wahrſcheinlich, daß dieſes Evangelium dem unſern ſchon ſo ganz nahe ſtand, daß es Lukas alle eigene Quellenforſchung erſpart hätte; auch verfolgte es nicht wie das unſrige den Zweck litterariſcher und beſonders didaktiſcher Vollſtändigkeit, ſondern verhielt ſich wie Markus in letzterer Beziehung epitomatoriſch, weil es vor Allem die im ältern Markus und bei Matthäus noch ungenügend geſchilderte thätige Wirkſamkeit Jeſu neu darſtellen wollte, während für die Kenntniß der Reden Jeſu durch Markus, Matthäus und die hier vorausgeſetzte Gnomologie hinlänglich geſorgt war, es folgte vielleicht in manchen Partien nicht ſchon der letztern, ſondern noch den beiden Erſtern; es hatte (was bei der Spruchſammlung nicht ſo der Fall war) eine beſtimmte doktrinelle Tendenz (S. 254), für welche viele Stücke ſich theils nicht eigneten (10, 25. ff. 17, 11. ff.), theils überflüſſig waren (17, 6—9. 18, 1—14; das Meiſte in Kap. 11. 12. 14. 15), und jedenfalls enthielt es, wie ſchon mehrfach bemerkt wurde, zwiſchen 9, 51 und 18, 15 keinen ſo reichhaltigen Stoff wie unſer Evangelium. Die einzelnen Beſtandtheile dieſer vermehrten und verbeſſerten matthäiſchen Redenſammlung darf man nun freilich nicht nach ähnlichen Geſichtspunkten, wie ſie oben bei der Eruirung des Petrusevangeliums zu Grund gelegt wurden, beſtimmen und z. B. die ſechs Parabeln über das Gebet und den Reichthum, weil ſie nicht dieſe Milde und dieſen Redefluß wie z. B. die Gleichniſſe 15, 1—32 zeigen, aus einer andern Quelle als die letztern ableiten; eine Schrift, welche mehr um der Vollſtändigkeit als um beſtimmterer dogmatiſcher Tendenzen willen verfaßt iſt und zunächſt gerade die Sammlung aller noch nicht ſchriftlich dargeſtellten Reden beabſichtigt, kann nicht nur, ſondern muß ſogar ihrer Natur nach Verſchiedenartiges enthalten (wie dieß ja auch in der matthäiſchen Urſchrift der Fall iſt), und wir haben daher alles oben Zuſammengefaßte dieſer Schrift zuzuweiſen, ſtatt von der unrichtigen Vorausſetzung aus, jede eigenthümliche Gruppe von Reden oder Erzählungen müſſe auf ein eigenes Evangelium zurückgeführt werden, eine ganze Reihe von Quellen anzunehmen, deren jede die vorangehenden immer wieder ausgeſchrieben und blos an einigen Stellen ein paar neue Stücke eingeſchoben haben müßte. Wenn auch Ewald eine umgeſtaltete matthäiſche Redenſammlung als Quelle des Lukas betrachtet, ſo iſt

dieß im Allgemeinen ganz richtig, aber völlig unwahrſcheinlich iſt es, daß nun doch dieſe zweite Bearbeitung dem Inhalte nach mit der Urſchrift faſt ganz identiſch geweſen ſein ſoll, da man ja in dieſem Falle nicht einſieht, warum denn dieſe Umarbeitung gemacht wurde, wenn ſie nicht auch Neues nachtragen wollte; dieſes Neue, um deß willen ſie unternommen wurde und allein unternommen werden konnte, bilden eben dieſe lukaniſchen Redeſtücke, die der Apoſtel Matthäus in ſeine Sammlung nicht aufgenommen hatte, weil er vermöge des Zweckes ſeiner Schrift, die bisher nur einzeln und bruchſtückweiſe umlaufenden Lehren Jeſu zu überſichtlichen und zuſammenhängenden Lehrvorträgen zu vereinigen und damit der paläſtinenſiſchen Chriſtenheit eine Belehrung über die *βασιλεία θεοῦ*, über ihr Weſen, ihren Werth, ihre Geſetze und ihre Verheißungen, in die Hand zu geben, theils manche kleinere Reden, die zur Aufnahme in den Kontext der Lehrvorträge ſich nicht eigneten (wie z. B. Luk. 11, 5. ff. bei Matth. 6, 9. ff.), überging oder doch verkürzte (Matth. 18, 11), theils Stücke wegließ, die (wie die Reden gegen den Reichthum) für ſein den „armen" paläſtinenſiſchen Gemeinden beſtimmtes Werk überflüſſig (vgl. 5, 42 mit Luk. 6, 34. f.), oder (wie 15, 1. ff. 17, 7. ff.) für ſeine legislatoriſche Abſicht die Nothwendigkeit der Geſetzesbeobachtung und der guten Werke einzuſchärfen weniger geeignet waren (vgl. S. 226). Bei einer Schrift dieſer Art, die keine fortlaufende Geſchichtserzählung enthielt, iſt es wohl denkbar, daß, obwohl ſie hie und da kurze geſchichtliche oder didaktiſche Einleitungen zu den Reden und beſonders zu den Parabeln gab (Kap. 15. 16) doch auch häufig (wie z. B. 18, 1. 9) ſolche fehlten (wie Matth. 13, 43. ff.), ſo oft nämlich keine Ueberlieferung hierüber mehr vorhanden oder aus dem Inhalt der Reden ſelbſt nichts Beſtimmteres darüber abzunehmen war. Dieſe Einleitungen mögen freilich hie und da (z. B. 11, 37. 15, 1) bloße ſubjektive Kombinationen ſein; hierauf weiſt ſchon die Differenz dieſer Angaben über Zeit und Anläſſe der einzelnen Reden von der matthäiſchen Urſchrift hin, welche nicht einſeitig zu Ungunſten der letztern entſchieden werden kann. Es wäre (vgl. S. 102) gar nicht unmöglich, daß unſre Sammlung vielfach auch an die *λόγια* des Markus ſich anſchloß (aus welchen vielleicht in den jetzigen Markus die mit Luk. 11, 37 ſo ziemlich übereinſtimmende Angabe Mark. 7, 1 *ἰδόντες — κοιναῖς χερσὶν ἐσθίοντας τὰς ἄρτους* gekommen iſt); wie dort die Reden weder chronologiſch geordnet noch zu größern zuſammen-

hängenden Lehrvorträgen (συντάξεις) verſchmolzen, ſondern nur zu einzelnen Redegruppen an einander gefügt waren, ſo iſt es auch hier Kap. 11—18 der Fall; es ſchloßen ſich wohl (wie Matth. 13. 25) an einzelne genauer fixirte Punkte (11, 14. 37. 14, 1. 25. 15, 1) Redegruppen an, innerhalb welcher bei den einzelnen Partien nur ſelten (12, 13. 16, 14) Unterbrechungen des Zuſammenhanges durch geſchichtliche Notizen vorkamen, ſo daß Lukas ſich genöthigt ſah, ſolche ſehr häufig erſt anzubringen, um die Bewegung des geſchichtlichen Fortſchritts nicht ganz ſtillſtehen und ſtocken zu laſſen (εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ 12, 22. 16, 1. 17, 1. 22. εἶπεν δὲ 15, 11. 22, 31. 35 und die vielen übrigen Formeln dieſer Art in Kap. 11—18. 19, 11). Namentlich ſcheint die Sammlung (weil ſie nicht die öffentliche Wirkſamkeit Jeſu ſchilderte, ſondern die von ihm je nach Umſtänden einzelnen Perſonen oder Menſchenklaſſen ertheilten Belehrungen ſorgfältig nachzutragen ſuchte), die Form von Tiſchreden (von Reden in engern Privatkreiſen) gerne gewählt zu haben (Kap. 11. 14. 22. vgl. 15, 2 λέγοντες ὅτι — συνεσθίει αὐτοῖς), indem man ſich erinnerte, daß allerdings ein großer Theil der Belehrungen Jeſu eben bei Gelegenheiten dieſer Art gegeben worden war *). In dieſer Beziehung reiht ſich auch die Salbung durch die Sünderin den bisher betrachteten Stücken an, und ebenſo ſteht ſie mit der Parabel vom verlorenen Sohn in einer unverkennbaren Verwandtſchaft, beſonders durch den in beiden hervortretenden Gegenſatz liebloſer und mitleidsvoller Beurtheilung des Nächſten. Die Aufnahme derſelben in dieſe Spruchſammlung hat freilich die Schwierigkeit gegen ſich, daß es ſchwer zu begreifen iſt, wie in einer ſüdpaläſtinenſiſchen Schrift der ohne Zweifel urſprünglich zu Grund liegende Vorfall in Bethanien eine ſo gänzliche Umgeſtaltung erlitten haben ſollte; allein wenn man bedenkt, wie leicht ſich in der Ueberlieferung gerade an ein ſolches außergewöhnliches Ereigniß verſchiedene Beziehungen anknüpfen konnten, und wie das Bedürfniß da ſein mußte, auch ein Beiſpiel der Menſchenfreundlichkeit Jeſu

*) So kann z. B. ein Theil der antipharisäiſchen Rede Matth. 23 (Luk. 11), nämlich Matth. 23, V. 23—28 (Luk. 11, 37. ff.) urſprünglich bei einem Anlaſſe, wie ihn Lukas erzählt, geſprochen worden ſein (vgl. Tholuck, Bergpredigt S. 28). — Es braucht nicht erſt ausdrücklich darauf hingewieſen zu werden, daß wohl nur durch die Annahme einer Quellenſchrift, wie wir ſie hier annehmen, das ſo ſchwierige Problem einer Erklärung der Eigenthümlichkeiten der lukaniſchen Chronologie in Stellen wie 11, 14. 38. 16, 16—18 (22, 24) gelöst werden kann.

gegen erklärte ἁμαρτωλοί (nicht blos gegen τελῶναι 5, 27. ff. 19, 1. ff.) zu haben, so verschwindet auch diese Schwierigkeit, und vielleicht ist ja die Verlegung des Vorfalles in das Haus eines Pharisäers eben ein Beweis davon, daß der Sammler die verwandte Begebenheit in Bethanien wohl kannte und beide bestimmt von einander unterschieden wissen wollte, obwohl sie ursprünglich Eine und dieselbe Grundlage haben. Die kurze Perikope über Glauben und Werke ist wohl nichts Anderes als eine in paulinischen Kreisen entstandene und stets in Erinnerung gebliebene Zusammenstellung von Aussprüchen Jesu, die nur zu diesem Zwecke, auch einen Ausspruch des Herrn und Meisters über diese wichtige Frage zu besitzen, gebildet worden war (da ursprünglich V. 6 mit V. 7. ff. nicht zusammengehört); in einer andern Verbindung kann jedoch auch V. 7. ff. (mit 12, 37 περιζώσεται καὶ ἀνακλινεῖ αὐτοὺς κ. τ. λ. sehr verwandt und auch an 18, 12 erinnernd) wohl in dieser Sammlung (und zwar zunächst in antipharisäischem Sinne) gestanden sein. Dasselbe ist bei den beiden Perikopen von den Samaritern zu vermuthen; da es seit der Thätigkeit des Philippus in Samaria auch dort eine mit den judäischen und galiläischen Christen wohl stets in engster Verbindung stehende Christengemeinde gab, so hat diese rühmende Erwähnung von Samaritern in einer jüdischchristlichen Schrift nichts Auffallendes. Zudem ließ sich ja 17, 18 in dem Ausdruck εἰ μὴ ὁ ἀλλογενὴς οὗτος immer noch die Voraussetzung wiederfinden, daß eigentlich von den Samaritern eine solche Empfänglichkeit für die Anerkennung der Wohlthaten Jesu nicht zu erwarten gewesen wäre und mithin an sich doch die Juden das vorzugsweise für die Aufnahme des Gottesreichs bestimmte Volk seien. In der Parabel 10, 25. ff. aber (deren Tendenz und dialektische Form mit 7, 36. ff. sehr verwandt ist) steht der Samariter nicht im Gegensatz zu den Juden als solchen, sondern zu den höheren, gerade dem palästinensischen Christenthum feindlichen Klassen der Priester und Leviten, und die Lehre dieser Parabel ist nicht die, man solle statt grübelnd zu fragen, wer unser Nächster sei, vielmehr Jeden ohne Unterschied des Volkes oder des Glaubens dafür nehmen (de Wette zu d. St.), sondern die, der Nächste eines Menschen nicht blos dem Namen nach, sondern in der That und Wahrheit sei der, welcher sich als Nächster gegen ihn benimmt, die Pflichten der Menschlichkeit gegen ihn erfüllt, wiewohl freilich in der Wirklichkeit oft gerade die, welche als Kenner und Lehrer des Gesetzes am ehesten wissen sollten, wer ein Nächster des

Andern ist, dieses Wissen durch ihr selbstsüchtiges Thun verleugnen und statt dessen Verachtete und Geschmähte, denen man den Namen des Nächsten absprechen zu können glaubt (wie die Juden den Samaritern), durch ihr Handeln zeigen, daß gerade sie diesen Namen am besten verdienen. Die Parabel führt so allerdings auf die Lehre, daß nicht etwa blos der Jude, sondern auch der Samariter unser Nächster sei, wenn er die Pflichten der Nächstenliebe erfüllt, allein eine pauliniſch universalistische Tendenz hat sie darum keineswegs, der Samariter ist hier wie 17, 18 nur ein den Juden zur Beschämung vorgehaltenes Beispiel, mittelst dessen das eine Mal die selbstsüchtige Undankbarkeit des Volkes gegen Jesum in ihr volles Licht gestellt, das andere Mal die Selbstgerechtigkeit der Gesetzesmenschen gedemüthigt werden soll. Einen Anhaltspunkt aber bieten beide Perikopen dem Paulinismus allerdings, und darum hat sie auch Lukas aufgenommen, während sie bei Matthäus, der sich durch sein israelitisches Nationalgefühl getrieben fand, die Ausschließung der Samariter von der apostolischen Missionsthätigkeit in seine Redensammlung aufzunehmen, freilich keinen passenden Platz finden konnten. Wir sind folglich auch hier keineswegs genöthigt, aus dem Kreise der palästinensischen Ueberlieferung herauszugehen, sondern müssen als die Quelle dieser samaritanischen Perikopen jene aus ihr hervorgegangene Gnomologie betrachten, die sowohl dem Verfasser des Petrusevangeliums als Lukas selbst zu Gebote stand, obwohl der Erstere wegen seiner israelitischnationalen Tendenz und seines vorherrschend historischen Zweckes *) dieser Gnomologie Manches noch nicht entnommen hatte, was erst in unsrem pauliniſchen Evangelium eine passende Stelle fand. Wie der erste Evangelist aus Markus sehr Vieles zur matthäischen Urschrift hinzufügte und die daraus gebildete Geschichtserzählung noch mit galiläischen Traditionen bereicherte, so bildete hier zuerst der Verfasser des Petrusevangeliums aus Markus und Matthäus mit Hinzunahme der noch lebendigen judäischen Ueberlieferung und mit Benützung der demselben Gebiet angehörigen

*) Wenn eine petriniſche Evangelienschrift, wie wir sie hier annehmen, unter den Quellen Justin's sich befand, so erklärt sich der Umstand, daß der Letztere in den Redecitaten meist unsern Synoptikern folgt und fast nur in Bezug auf geschichtliche Nachrichten und kleinere Aussprüche Jesu von ihnen abweicht, in ganz einfacher Weise eben aus dem Vorherrschen des Geschichtlichen vor dem Didaktischen, durch welches sich dieses Petrusevangelium von Matthäus unterschied.

Spruchsammlung eine neue Schrift, die nachher Lukas zu einem pauliniſchen Evangelium umgeſtaltete. Daß der Letztere wirklich ſolche weit hinaufreichende Quellen, wie dieſe Spruchſammlung, ſich verſchafft hatte, iſt aus dem παρηκολουθηκότι πᾶσιν ἀκριβῶς 1, 3 mit Sicherheit zu ſchließen; daß ſich nirgends eine Spur von ihr erhalten hat (wie vom Petrusevangelium), kann keinen Zweifel an ihrer Exiſtenz begründen, da ſie nicht wie die matthäiſche von einem Apoſtel verfaßt war und ſchon ſehr frühe ihrem Hauptinhalte nach in größere Geſchichtswerke überging. Ueber ihre Abfaſſungszeit läßt ſich nur ſo viel beſtimmen, daß ſie ſpäter ſein muß als die matthäiſche Redenſammlung und früher als das matthäiſche Evangelium (deſſen chronologiſche Anordnung ſie noch nicht benützen konnte); wahrſcheinlich iſt ſie bald nach der Zerſtörung Jeruſalems geſchrieben, in einer Zeit, in welcher unter Augenzeugen der Wirkſamkeit Jeſu noch eine reiche Nachleſe von λόγια zu machen, die paläſtinenſiſche Chriſtenheit aber in tiefe Armuth und ſchwerſte, mit Ungeduld die Wiederkunft Chriſti herbeiwünſchende Bedrängniß (18, 7. 17, 20—22, 6, 20. ff.) verſunken war, alſo wahrſcheinlich in den erſten Jahren nach der Flucht der Urgemeinde in's Oſtjordanland (vgl. 21, 21. 22). Die unverkennbare Verwandtſchaft mancher ihrer Partien mit Stücken des Petrusevangeliums, welche daſſelbe aus der geſchichtlichen Ueberlieferung hat (15, 1. ff. mit 9, 55 und 19, 9. 16, 22 mit 23, 43) erklärt ſich einfach daraus, daß beide Schriften Einem und demſelben Gebiet des jüdiſchen Chriſtenthums und ſo ziemlich auch derſelben Zeit angehören; der Ideenkreis des Verfaſſers des Petrusevangeliums mußte theils in Folge dieſer äußern Verhältniſſe theils in Folge ſeiner Bekanntſchaft mit der Spruchſammlung eine weſentliche Verwandtſchaft mit dem der letztern haben, die ſo weit gehen konnte, daß dieſelbe auf ihn auch bei der Darſtellung der anderswoher genommenen Stücke einwirkte. — Wenn dem Bisherigen zufolge Lukas den ältern Markus, die ſo eben betrachtete Spruchſammlung (vielleicht daneben auch die matthäiſche Redenſammlung ſelbſt), das Matthäus- und das Petrusevangelium vor ſich hatte, und wenn er außerdem auch von andern Evangelien wußte, die gleichfalls auf apoſtoliſche Auktorität zurückgingen, aber nach ſeinem Urtheil zu wenig ἀσφάλεια hatten, als daß er ſie hätte benützen können (ebionitiſche, cerinthianiſche ἑρμηνεῖαι des Matthäus), ſo bedürfen wir weiter nichts, um das ἐπεχείρησαν πολλοί 1, 1 zu erklären. Vier bis ſechs Schriften über die evangeliſche Geſchichte

waren in einer Periode des Christenthums, die sich von der mit der Gnosis beginnenden litterarisch regsamern Zeit dadurch unterschied, daß die Abfassung von Schriftwerken immer noch als Parergon, als bloße Ergänzung der mündlichen Ueberlieferung und Belehrung galt, bereits „viel", und zwar um so mehr, je auffallender mit der allmäligen Vermehrung der evangelischen Litteratur der Umstand werden mußte, daß das Eine εὐαγγέλιον so verschiedenartige Bearbeitungen erhielt, deren Abweichungen unter einander wohl auch noch Andere als Papias zu dem Urtheil veranlassen mochten, daß man über Lehre und Geschichte Jesu aus den βιβλία zwar sehr „Vieles", aber nicht überall das Wahre und Brauchbare erfahre, obwohl an sich, wie wir z. B. eben bei Papias sehen, die Zahl und der Umfang dieser Schriften noch nicht sehr bedeutend war.

Wir haben, ehe wir die Untersuchung der Quellen des Lukas beschließen, noch über die jetzt wieder von Hilgenfeld und Ewald vertretene Ansicht das Erforderliche zu bemerken, daß Markus, wo Lukas mit ihm zusammengeht, seine hauptsächlichste Geschichtsquelle sei. Diese Ansicht hat Das gegen sich, daß die Benützung des Markus von Seiten des Lukas bei genauerer Betrachtung wegen der reichen Masse eigenen und abweichenden Stoffes, den Lukas darbietet, sich jedenfalls auf sehr wenige Stellen reduciren würde, und daß die Darstellung des Letztern aus der des Erstern nicht nur nicht erklärt werden kann, sondern eher unerklärlich wird, wenn man dieselbe als ihre Quelle betrachtet. Wenn Markus Hauptquelle des Lukas ist, die er nach Ewald fast überall nur mit wenigen Aenderungen und Abkürzungen in sein Werk übergetragen haben soll, woher kommt denn die Auslassung so vieler Hauptstücke bei Markus, die ganz verschiedene Anordnung in Kap. 4. 8 u. f., und in den gemeinschaftlichen Stücken die vielen Abweichungen und Zusätze des Lukas? woher kann dieß Alles kommen als aus einer andern Quelle, welcher Lukas vorzugsweise gefolgt ist? Diese Ansicht schreibt in der That Lukas ein ganz sonderbares Verfahren zu; sie kann nicht leugnen, daß er mit zahlreichen von Markus verschiedenen und unabhängigen Quellen versehen war und überall die eine oder andere derselben benützte, behauptet aber deßungeachtet, Lukas habe gerade diejenigen Quellen, auf welchen die Eigenthümlichkeit seiner Darstellung Markus wie Matthäus gegenüber beruht, dieser nicht zu Grunde gelegt, sondern eine andere, die ihm gar wenig bot und von der er schon zum Voraus überall abzuweichen entschlossen war.

Hilgenfeld geht allerdings von der richtigen Einsicht aus, daß Lukas nicht aus Matthäus erklärt werden kann, das Bedürfniß ein Mittelglied zwischen beiden zu finden ist es eigentlich, was ihn zu seiner Annahme, daß Markus Voraussetzung des Lukas sei, bestimmt hat; aber wir müssen einfach denselben Grundsatz auch auf Markus ausdehnen, auch aus diesem ist Lukas nicht zu erklären, und zwar weder aus dem jetzigen noch aus dem von Hilgenfeld angenommenen Urmarkus oder Petrusevangelium, da vielmehr dasjenige Petrusevangelium, das Quelle des Lukas ist, von unsrem Markus sehr verschieden gewesen sein muß, was sich Hilgenfeld selbst aufdrängt, wenn er S. 104 in demselben einen Luk. 9—18 entsprechenden Abschnitt annimmt (obwohl es freilich sehr unsicher ist, aus dem Fehlen der Aussprüche Matth. 8, 19—22 in der Parallelstelle des Markus zu schließen, daß dieselben in ihm ursprünglich nach 10, 1, Luk. 9, 57—62 entsprechend, gestanden haben sollen). Wir werden später finden, daß auch Markus nicht, wie Hilgenfeld glaubt, ganz aus Matthäus zu erklären ist; die Losreißung von der Betrachtung des Matthäus als Urevangelisten (als Quelle des Lukas) ist bei ihm noch nicht vollständig vollzogen, sie bleibt auf halbem Wege stehen und trennt daher auch Lukas nicht hinlänglich von Matthäus, sondern schiebt blos Markus zwischen beide hinein, während doch damit für die Erklärung des Erstern nichts gewonnen ist. Wir haben schon früher gezeigt, daß Lukas in seiner Darstellung des galiläischen Aufenthalts Matthäus gegenüber einen sehr selbstständigen und konsequent durchgeführten Plan befolgt und die Motive der Abweichungen von Matthäus gerade bei ihm sehr klar und deutlich vorliegen, während Hilgenfeld statt diesen Plan aufzusuchen nur bei Markus diese Abweichungen motivirt finden und bei Lukas nichts als Abhängigkeit von Letzterem, Störungen seiner schönen Ordnung u. s. w. entdecken will, ein ganz einseitiges Verfahren, bei welchem an die Stelle der Parteilichkeit älterer Kritiker für Lukas eine ebenso unbegründete und unfruchtbare Parteilichkeit für Markus gesetzt wird. Wenn Lukas, wo er Matthäus nicht folgen zu können glaubte, Markus zu seiner Auktorität machte, so ist es unerklärbar, daß er die genauen Orts-, Zeit- und andere Detailbestimmungen des Letztern, auf deren Bestimmtheit und Anschaulichkeit Hilgenfeld so großen Werth legt, gar nicht berücksichtigte, obwohl er selbst nach ἀκρίβεια und nach klarer und lebendiger Schilderung strebt; es ist unerklärbar, daß er in seinen Zeitbestimmungen nicht nur sehr häufig unbestimmter ist als Markus,

ſondern auch hie und da geradezu von ihm abweicht und andere, zum Theil ganz neue Beſtimmungen gibt (6, 6. 9, 37. 6, 1. 12, 11, 14. 22, 59), daß er 9, 10 die Gegend von Bethſaida als Ort der Speiſung, 18, 18 den Reichen als einen ἄρχων bezeichnet, 18 35 den Namen Bartimäus übergeht, 9, 23 das unklare und nicht recht paſſende πάντας nicht gemäß dem Vorgang des Markus (προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον 8, 34) deutlicher motivirt; es iſt unerklärlich, wie er 8, 21. 29 und 9, 48 aus der klarern Darſtellung des Markus zu einer unklarern zurückſinken (vgl. S. 175. 240. 202), die Heilung des Mondsſüchtigen, die er ſelbſt als Erweis der μεγαλειότης θεοῦ betrachtet wiſſen will (9, 43) nicht großartiger ausmalen konnte. Sodann hat ja Lukas überall, wo er mit Markus parallel geht, eigenthümliche Züge, die eine andere, ſehr genaue und ſomit Markus überflüſſig machende Quelle vorausſetzen (5, 17. 39. 6, 19. 8, 42. 45. 9, 38. 21, 5. 38. 22, 8); je mehr aber aus ihnen die Vorliebe des Lukas für genaue und beſtimmte Darſtellung hervorgeht, deſto unerklärlicher iſt es, warum er in denſelben Abſchnitten nicht auch andere Specialitäten dieſer Art, die ihm Markus in ſo reicher Fülle darbot, aufnahm (vgl. zu obigen Stellen Mark. 2, 4. 3, 11. 4, 36. 38. 5, 13. 28. 9, 14—17. 14, 12; außerdem beſonders 6, 40. 1, 33. 3, 17. 4, 1. 3, 20. 11, 4). Namentlich aber iſt es auffallend, daß Lukas da, wo er im Ganzen mit Markus von Matthäus abweicht, doch diejenigen einzelnen Rede- und Geſchichtselemente nicht aufnimmt, welche in ſolchen Stellen Markus doch wieder mit Matthäus gemein hat, ſo daß Lukas, wenn er erſtern benützte, abſichtlich oder rein zufällig aus ihm nur das von Matthäus Abweichende herausgenommen haben müßte, welches Beides gleich undenkbar iſt (Mark. 1, 22. 32. 42. 3, 2. 6. 5, 2. 12. 23. 28. 38. 9, 17. 22. 10, 16. 22. 46. 11, 8. 9. 15. 12, 2—11. 24. vgl. 26. 14, 12. 17; ſämmtlich Stellen, wo weder innere Gründe noch Streben nach Kürze die Beſeitigung der matthäiſchen Elemente veranlaſſen konnte). Die zahlreichen Beweiſe der größeren Urſprünglichkeit und Natürlichkeit der lukaniſchen Darſtellung will ich hier nicht ausführlicher erwähnen (vgl. z. B. 4, 36. f. 5, 14. 15. 9, 3. 33. 18, 30. 40. 22, 34), da der in dieſer Beziehung zwiſchen beiden Evangelien ſtattfindende Unterſchied nicht ſo groß und ſchlagend iſt, wie z. B. zwiſchen Markus und Matthäus; die oben angeführten Momente genügen, um die Annahme einer Benützung des Markus durch Lukas hier, wo wir es noch nicht mit

der Unterſuchung des Markusevangeliums ſelbſt zu thun haben, als eine Hypotheſe erſcheinen zu laſſen, die ſich in dieſe oder jene Geſammthypotheſe über die Geneſis der Synoptiker paſſend einfügen mag, aber durch die Beſchaffenheit des Lukasevangeliums ſelbſt keineswegs nahe gelegt, geſchweige denn nothwendig gemacht iſt. Aus Lukas ſelbſt ergibt ſich vielmehr blos ſo viel, daß er den Markus entweder wie in den Erzählungen, ſo namentlich auch in den Reden, (z. B. Mark. 4, 26—29. 9, 39. 10, 24. 13, 10, für die Tendenz des Lukasevangeliums ſehr brauchbare Ausſprüche) nur ſehr wenig berückſichtigt oder gar nicht gekannt hat, ſondern überall eine eben noch nicht durch Markus bedingte Form der Darſtellung befolgt. Der ältere Markus enthielt zwar bereits wohl manche der im Obigen aufgeführten, von Lukas nicht berückſichtigten Elemente; aber nur um ſo auffallender wäre es, wenn Lukas dieſelben, obwohl er ſie in zwei Evangelien (dem alten und dem verbeſſerten) vorfand, deßungeachtet übergangen hätte, wogegen es ganz in der Ordnung iſt, daß er den nicht viel Brauchbares darbietenden urſprünglichen Markus nur ganz wenig beachtete. Die genauere Nachweiſung des Verhältniſſes zwiſchen Markus und den beiden andern Synoptikern wird weiter unten folgen; wir wenden uns daher jetzt zu der Frage nach der Zeit und dem Verfaſſer unſres dritten Evangeliums, indem wir nur noch gegen Ewald bemerken, daß er über ſeine Hypotheſe Jahrb. II. 223 ſelbſt den Stab bricht, wenn er die von ihr aus freilich unbegreifliche Auslaſſung von Mark. 6, 45 — 8, 27 nicht anders als aus einer lückenhaften Abſchrift des Markus oder aus dem Verſehen eines Abſchreibers unſres Lukasevangeliums *) zu erklären weiß, was freilich nur einer jener vielen Zufälle iſt, zu denen dieſe Anſicht über die Entſtehung der Evangelien greifen muß, um die Schwierigkeiten, in die ſie ſich verwickelt, zu beſeitigen.

V. Die Entſtehungszeit und der Verfaſſer des dritten Evangeliums. Ueber die Zeit, welcher das Lukasevangelium ſeine Entſtehung verdankt, läßt ſich mit vollkommener Sicherheit nur dieß beſtimmen, daß es erſt einige Zeit nach der Zerſtörung Jeruſalems in einer für die Chriſtenheit ungünſtigen Epoche geſchrieben iſt, welche auf der einen Seite dem Ende der zeitlichen Ordnung der Dinge nicht ohne Sehnſucht entgegenſah,

*) Daß gerade an der Stelle, wo man dieſe Lücke zu finden meint, ein ſehr guter Zuſammenhang ſtattfindet, iſt oben S. 197 nachgewieſen.

andrerſeits aber doch bereits von der ungeduldigen Erwartung des Endes in der nächſten Zukunft abgekommen war und ſich mit dem Gedanken einer weitern Aufſchiebung deſſelben vertraut zu machen ſuchte. Die Zerſtörung Jeruſalems hatte der Verfaſſer ſchon hinter ſich, wie man aus der beſtimmten Faſſung der auf ſie bezüglichen Ausſprüche Jeſu 19, 41. ff. 21, 20. ff. ſchließen muß, ſofern ja nur die wirklich erfolgte Zerſtörung und auch ſie nur allmälig zu einer derartigen Umgeſtaltung der Weiſſagungen des Stifters Anlaß geben konnte. Und zwar mußte, als der Evangeliſt ſchrieb, die Zerſtörung ſchon ſo lange vorübergeweſen ſein, daß man ſich bereits gewöhnt hatte, auch ſie nicht mehr wie Matthäus als das unmittelbare Vorzeichen des jetzt nur um ſo beſtimmter zu hoffenden Eintritts der Paruſie anzuſehen. „Jeruſalem wird von den Heiden zertreten ſein, bis die Zeiten der Heiden, d. h. die den Heiden (den Römern) zum Beſitz und zur Ausübung ihrer Herrſchaft anberaumte, noch übrig gelaſſene Zeit voll geworden ſein wird". So konnte man nur reden, wenn die Erfahrung bereits gezeigt hatte, daß in Folge der Zerſtörung des jüdiſchen Staates zunächſt noch keine weitere Veränderung der beſtehenden Ordnung der Dinge zu erwarten, ſondern vielmehr die Herrſchaft der Römer noch in Geduld für eine ziemliche Zeit hinzunehmen ſei, für deren Beſtimmung man nun keine näheren Anhaltspunkte mehr hatte (*ἄχρις οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν*), da diejenigen, welche man früher den Schickſalen des jüdiſchen Volkes entnahm, nun unbrauchbar geworden waren. Wie ſehr dieß der Fall war, ſieht man auch aus der Unbeſtimmtheit, welche die von Lukas 21, 10. ff. 25. ff. angegebenen *σημεῖα* in Vergleich mit Matth. 24, 15. ff. an ſich tragen. Auf nicht erfüllte Erwartungen der Paruſie weist hin der Ausſpruch 17, 22 *ἐλεύσονται ἡμέραι, ὅτε ἐπιθυμήσετε μίαν τῶν ἡμερῶν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἰδεῖν καὶ οὐκ ὄψεσθε*, und das Streben des Evangeliſten 21, 9. 12. A.G. 1, 7 einer zu frühen Erwartung des Endes entgegenzutreten; am bezeichnendſten aber iſt 18, 1, wo Lukas der Parabel vom ungerechten Richter ihren eigenen Worten (V. 8) zuwider eine ganz allgemeine, nicht auf vertrauensvolle Erwartung der Paruſie, ſondern auf vertrauensvolles Beten überhaupt bezügliche Bedeutung gibt, und (vgl. S. 219) 18, 8, wo zu den Worten *ποιήσει τὴν ἐκδίκησιν αὐτῶν ἐν τάχει* der Zuſatz gemacht wird *πλὴν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐλθὼν ἆρα εὑρήσει τὴν πίστιν ἐπὶ τῆς γῆς*; d. h. „den Glauben, der doch, wenn der Zweck ſeines Erſchienenſeins auf Erden nicht unerreicht bleiben ſoll,

auf der Erde überall verbreitet ſein muß, ehe er zum zweiten Mal erſcheint" (vgl. A.G. 1, 8 ἔσεσθέ μοι μάρτυρες — ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς). Auch die ſo angelegentlich behandelten Ermahnungen zur Wachſamkeit (12, 35. ff. 21, 34. ff.) ſtimmen hiemit zuſammen; je mehr der Evangeliſt das Ende der Dinge hinauszuſchieben ſich veranlaßt ſah, deſto nothwendiger war es für ihn, einer daraus etwa entſtehenden Gleichgültigkeit gegen daſſelbe entgegenzutreten. Daß der Evangeliſt in einer Zeit ſchrieb, in welcher die Chriſtenheit bereits manche Verfolgungen erlitten hatte, erkennt man aus der Aufnahme der Parabel vom ungerechten Richter, aus den vielen Ermahnungen zur Treue und Standhaftigkeit (12, 4. ff. 21, 12. ff. 8, 15), und aus der Faſſung der Bergrede (beſonders aus V. 22 ὅταν — ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρὸν ἕνεκεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου). Zu beachten iſt jedoch, daß Kap. 6 nur von jüdiſchen Verfolgungen (6, 22 ἀφορίσωσιν; V. 23 κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν τοῖς προφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν oder ὑμῶν, wie Marcion V. 23 und Irenäus in V. 26 las), Kap. 21 zwar von einem ἄγεσθαι ἐπὶ βασιλεῖς καὶ ἡγεμόνας die Rede iſt, V. 17 aber der Beiſatz τῶν ἐθνῶν (Matth. 24, 9) bei ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων weggelaſſen wird. Man kann dieſes Schweigen von heidniſchen Verfolgungen zwar mit der Tendenz unſres Evangeliſten in Verbindung bringen, zufolge welcher er namentlich in der Apoſtelgeſchichte Chriſtenthum und Heidenwelt in freundlichem Verhältniß erſcheinen läßt; allein dieß war doch nur möglich, wenn wirklich noch keine bedeutendern Verfolgungen von Seiten der letztern (wie ſie z. B. Joh. 16, 2. 1 Joh. 3, 13. ff. vorausgeſetzt ſind) ſtattgefunden hatten. Schon aus dieſem Grunde darf das Evangelium nicht ſo ſpät wie z. B. das johanneiſche, es muß vielmehr, da es (ſ. unt.) in Kleinaſien geſchrieben iſt, noch vor die aus Plinius bekannte trajaniſche Verfolgung, welche eben die Chriſten dieſes Landes traf, geſetzt werden. Auch von der Zerſtörung Jeruſalems kann es nicht zu weit entfernt werden; nicht nur iſt von dem Aufſtand unter Trajan und Hadrian oder von dem Wiederaufbau Jeruſalems 21, 24 keine Spur, ſondern es iſt auch die Erinnerung an die Zerſtörung unter Titus (19, 43. f.) und an die traurige Lage, in welche das jüdiſche Volk durch die Auflöſung ſeiner nationalen Exiſtenz gerieth (αἰχμαλωτισθήσονται εἰς τὰ ἔθνη πάντα), offenbar noch ſehr lebendig, und wenn man dazu 18, 8, wonach das Chriſtenthum zur Zeit des Evangeliſten wenigſtens noch keine ſo großartige Verbreitung auf Erden gewonnen

hatte, als er hoffte und wünſchte (12, 3. A.G. 1, 8), hinzunimmt, ſo kann auch aus dieſem Grunde das Evangelium nicht etwa erſt um's Jahr 130 (Zeller, die älteſte Ueberlieferung über die Schriften des Lukas Jahrb. 1848. S. 573) geſetzt werden. Mit einer ſo ſpäten Abfaſſung iſt ferner unverträglich die Benützung des Evangeliums als kirchlich recipirter Schrift bei Juſtin, die Berückſichtigung des Markus, der ſpäter als Lukas iſt, bei Hermas (wovon unten), der Mangel aller Beziehungen auf die Gnoſis des zweiten Jahrhunderts im Evangelium und in der Apoſtelgeſchichte (indem die Weiſſagung A.G. 20, 29. 30 *λύκοι βαρεῖς, λαλοῦντες διεστραμμένα τοῦ ἀποσπᾶν τοὺς μαθητὰς ὀπίσω αὐτῶν* allerdings auf gnoſtiſche Sektenſtifter ſich bezieht, aber ſchwerlich die einzige Hinweiſung dieſer Art geblieben wäre, wenn der Verfaſſer in den Zeiten der gnoſtiſchen Syſteme des zweiten Jahrhunderts geſchrieben hätte, vgl. die Citate Juſtin's und der Homilien *ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις* dial. 35. hom. 16, 21 und 1 Tim. 1, 3. ff. 4, 1. ff. 2 Tim. 2, 17. ff. 3, 1. ff. u. ſ.), und ebenſo auch das Fehlen aller beſtimmteren Warnungen vor hierarchiſchen Anmaßungen (22, 26. f. vgl. dag. *ἔσονται — φιλαρχίαι* Hom. l. c. 1 Petr. 5, 1. ff.). Sodann iſt der Ausdruck *τὰ πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα* 1, 1 als Bezeichnung der evangeliſchen (und apoſtoliſchen) Geſchichte nur in einer Zeit möglich, in welcher die Stiftung und erſte Verbreitung des Chriſtenthums noch den ganzen Inbegriff der chriſtlichen Geſchichte ausmachte; auch wenn *πεπληροφορημένα* „vollgeglaubt" (wie Ewald überſetzt) bedeuten ſollte (d. h. Thatſachen, die zwar ganz anderer Art als gewöhnliche Geſchichte ſind und daher von Draußenſtehenden nicht geglaubt ſind, wohl aber „bei uns", ein Sinn, der, vgl. S. 216, zu der Auffaſſung der evangeliſchen Geſchichte bei Lukas allerdings gut paßte), auch in dieſem Falle eignet er ſich wenigſtens für die Mitte des zweiten Jahrhunderts nicht mehr ſo gut, als etwa für den Anfang deſſelben. Auf dieſelbe Weiſe verhält es ſich mit dem *παρέδοσαν ἡμῖν οἱ αὐτόπται*; auch ſo (vgl. Hebr. 2, 3) kann nur ein Verfaſſer ſchreiben, deſſen Zeitgenoſſen die apoſtoliſche Ueberlieferung wenigſtens zum Theil noch von den Apoſteln ſelbſt und nicht erſt von den „*παρηκολουθηκότες*" *τοῖς ἀποστόλοις* (wie Papias) empfangen hatten, ſo daß dieſe Zeit von ſich im Ganzen ſagen konnte, ſie ſei im Beſitze einer unmittelbaren apoſtoliſchen *παράδοσις*. Die Aeußerungen der Apoſtelgeſchichte über die Einſetzung der kirchlichen Aemter durch die Apoſtel (14, 23. vgl.

20, 28) führen uns nicht über den unter Domitian fallenden ersten klementinischen Brief herab, da sie mit den Angaben desselben (Kap. 42. 44) im Wesentlichen ganz übereinstimmen, und ihre Bestrebungen nach Vermittlung zwischen Judenchristenthum und Paulinismus, ihre Concessionen an das erstere in Bezug auf das Apostoldekret und in der Darstellung der Wirksamkeit des Paulus zeigen, daß zu ihrer Zeit das Heidenchristenthum noch lange nicht das Uebergewicht über das Judenchristenthum erhalten hatte, wie z. B. zur Zeit Justin's des Märtyrers *) oder auch nur zur Zeit des Barnabasbriefs, der bereits alle und jede Concession an die jüdische Gesetzlichkeit als Irrthum und Widerspruch mit dem christlichen Prinzip verdammt. Später als dreißig Jahre nach der Zerstörung Jerusalems ist folglich unser Evangelium schwerlich geschrieben. Es wird allerdings weder von Barnabas noch von Hermas und, was besonders auffallend ist, auch nicht vom Verfasser der ignatianischen Briefe citirt (vgl. Zeller, Jahrb. 1848. S. 529. ff.); aber dieß hat seinen einfachen Grund darin, daß es ursprünglich lediglich eine Privatschrift war, die auf apostolischen Ursprung Anspruch weder hatte noch machte (wie Matthäus und die petrinischen Evangelien), die vielmehr erst später und zwar zuerst von Marcion als Urkunde der paulinischen Lehre in den Kreis der kanonischen Schriften eingeführt wurde. Der Evangelist selbst gibt sich (wie auch Schleiermacher Einl. S. 239 urtheilt) in seinem Proömium nicht im Mindesten als nähern Bekannten eines einzelnen Apostels, wie etwa des Paulus, zu erkennen, er deutet durch nichts an, daß er sich durch eine besondere persönliche Stellung dieser Art zur Abfassung seiner Schrift befähigt und berufen glaube, sondern er rechtfertigt sein Unternehmen damit, daß schon Andere ihm damit vorangegangen seien; er läßt, obwohl er seinen Vorgängern Genauigkeit und Zuverlässigkeit nicht überall zuerkennt und daher ein glaubwürdigeres Evangelium schreiben will, doch nichts davon merken, daß ihm vermöge seiner Stellung besonders zuverlässige Nachrichten zu Gebote gestanden seien; er weiß namentlich von einer Ueberlieferung durch den Apostel Paulus ganz und gar nichts, sondern nur von einer Ueberlieferung der Urapostel („Derer, welche von Anfang an Augenzeugen

*) Mit Rücksicht hierauf hat auch Zeller in seiner Abhandlung über die Apostelgeschichte (Jahrb. 1851. S. 385) eine frühere Abfassung, etwa zwischen 110 und 125, wahrscheinlich gefunden.

und Diener des Wortes waren"). Noch Marcion, also gerade derjenige Häretiker, dem es am meisten um die apostolische Dignität seines Evangeliums zu thun sein mußte, weiß nichts von dem Verfasser des Evangeliums (Tertull. c. Marc. 4, 2), seine Schüler schrieben es dem Paulus oder Christus selbst zu (Dial. de recta fide, Sect. 1, p. 808. 2, p. 829); ebenso äußert sich sein Hauptgegner Tertullian (4, 5) in Vergleich mit seiner sonstigen Zuversichtlichkeit sehr unbestimmt über das Verhältniß seines Verfassers zu Paulus (Lucae digestum Paulo adscribere solent). Die Annahme der Verfasserschaft des Lukas ist offenbar erst aus dem Reiseberichte der Apostelgeschichte erschlossen zu einer Zeit, in welcher man unter den kirchlichen Evangelien auch ein paulinisches haben wollte; auf Lukas rieth man, weil der Verfasser des Reiseberichts ein Gefährte des Paulus ist, der ihn bis Rom begleitet hatte, ein solcher aber schien, da weder Timotheus noch Silas oder ein anderer der in der Apostelgeschichte Genannten der Verfasser sein kann, eben nur in Lukas gefunden werden zu können, von welchem man theils aus Kol. 4, 14. 2 Tim. 4, 11 theils wohl auch aus der Ueberlieferung wußte, daß er in Rom dem Apostel zur Seite gestanden war. Aber dieser Schluß war unrichtig, da er auf der Voraussetzung der Identität des Verfassers der Apostelgeschichte und des Verfassers jenes Reiseberichts beruhte. Diese Identität ist schon deßwegen nicht anzunehmen, weil der Verfasser sein Bekanntwerden mit Paulus nicht erzählt; gerade dieses Moment, das der ursprüngliche Bericht gewiß enthielt, hat der Verfasser der Apostelgeschichte beseitigt; er hat es vermieden, den Begleiter des Apostels von sich besonders (im Singular) reden zu lassen, und zwar eben deßwegen, weil er selbst weder der Begleiter war noch für denselben gehalten sein wollte (welches Letztere nothwendig der Fall gewesen wäre, wenn er Stellen dieser Art beibehalten hätte). Dieser Reisebericht, der wegen seiner genauen geographischen Notizen und wegen des von der sonstigen Apostelgeschichte sehr verschiedenen Charakters seiner Wundererzählungen (20, 7—12. 28, 3—10) *)

*) Unter diesen Erzählungen gibt namentlich die zweite ein ebenso einfaches als klares Bild der „apostolischen δυνάμεις", die sich Paulus selbst (2 Kor. 12, 12) beilegt, und des gläubigen Zutrauens, mit welchem von den Aposteln Heilungen erwartet wurden, sobald irgend ein besonderer, außerordentlicher Erfolg die Anregung dazu gegeben hatte. Außerdem ist zu beachten die Stelle 21, 12, in

gewiß ächt und wahrſcheinlich ein aus Rom nach Kleinaſien geſchriebener Bericht eines Freundes des Apoſtels, welcher denſelben von Troas (vielleicht ſeinem Heimathsorte) nach Philippi (16, 10—16) und von da (20, 6) nach Jeruſalem, Cäſarea und Rom begleitet hatte, (vielleicht des Lukas ſelbſt) iſt, nahm der Verfaſſer in ſein Werk auf, nicht um ſich ſelbſt mit dieſem Begleiter des Apoſtels zu identificiren — dieß würde dem Theophilus gegenüber unmöglich geweſen ſein und, auch falls die Dedikation an dieſen Mann bloße Einkleidung wäre, mit der beſcheidenen Anſpruchloſigkeit des Proömiums nicht zuſammenſtimmen, und iſt auch deßwegen nicht wahrſcheinlich, weil der Verfaſſer, falls er ſich einmal eine ſolche Fiktion erlaubte, dieſelbe wohl weiter als er es gethan hat, nämlich auch auf 16, 19 — 20, 3. 21, 18 — 26, 32 ausgedehnt und nicht gerade die Hauptſache, nämlich ſein Bekanntwerden mit Paulus unterdrückt hätte —, ſondern er nahm ihn auf in Folge ſeines Intereſſes für den Apoſtel, und zwar zum Theil ſchon einfach deßwegen, weil dieſer Reiſebericht wohl das einzige aus der unmittelbaren Umgebung des Apoſtels ſtammende Dokument über ſeine Geſchichte war, das

---

welcher ein nicht in Erfüllung gegangener Ausſpruch des Agabus über das Schickſal des Paulus in Jeruſalem angeführt wird. Dieſer Ausſpruch iſt nichts Anderes, als eine aus der Beſchaffenheit der Verhältniſſe in ganz natürlicher Weiſe hervorgegangene Erwartung des genannten προφήτης, die eben darum ganz den Charakter des Geſchichtlichen an ſich trägt. Zugleich muß das hier über Agabus Erzählte aus einer andern Quelle ſtammen als das, was 11, 28 von ihm berichtet wird, da alle und jede Zurückweiſung auf dieſe frühere Erwähnung des Agabus fehlt. Merkwürdig iſt auch, daß 21, 25 das „Apoſteldekret“ nicht als ein unter Beiſein und Mitwirkung des Paulus ſchon längere Zeit gefaßter und verkündigter Geſammtbeſchluß aller Apoſtel erſcheint (wie Kap. 15), ſondern als ein kurz vor der Ankunft des Paulus in Jeruſalem erlaſſenes Dekret der jeruſalemiſchen Kirche, das ihm erſt jetzt mitgetheilt und als deſſen Zweck dieß bezeichnet wird, von den Heidenchriſten den Vorwurf der ἀνομία (und damit zugleich von den paläſtinenſiſchen Chriſten den Vorwurf der Duldung dieſer ἀνομία bei ihren heidenchriſtlichen Brüdern) in ähnlicher Weiſe abzuwälzen, wie (V. 24) Paulus ſich durch das Naſiräatsopfer von dem Vorwurf der Nichtbeobachtung des Geſetzes reinigen ſoll. Das „Apoſteldekret“ war hienach eine Maßregel der jeruſalemiſchen Kirche, durch welche dem chriſtlichen Leben in den außerjüdiſchen Gebieten ein die Einheit zwiſchen Juden- und Heidenchriſten möglich machender, geſetzlicherer Charakter gegeben und ſo zugleich dem Judenthum gegenüber der Vorwurf heidniſcher Häreſie vom Chriſtenthum abgewehrt, der Religionsverband mit der jüdiſchen Kirche aufrecht erhalten werden ſollte (vgl. Ritſchl, Entſtehung der altkatholiſchen Kirche, S. 126).

dem Verfaſſer zu Gebote ſtand und ihm daher der Aufbewahrung mittelſt Einverleibung in ſeine Schrift werth ſchien, hauptſächlich aber, um durch die Aufnahme einer Relation eines Augenzeugen, welche die Individualität und Wirkſamkeit des Apoſtels und den ſichtbar über ihr waltenden göttlichen Beiſtand (Kap. 27. f.) in ſo ſchönem Lichte darſtellte, die Glaubwürdigkeit und den Eindruck ſeiner apologetiſchen Darſtellung zu verſtärken, was in einer Zeit ſehr nothwendig war, in welcher über den Heidenapoſtel gewiß nicht blos die Epiph. haer. 30, 16 aufbehaltenen, ſondern auch noch andere ebionitiſche Verleumdungen im Umlaufe ſein mochten, und zwar ohne Zweifel gerade über die letzten Jahre ſeiner Thätigkeit, indem man von dieſer Seite ähnlich wie die Juden (17, 7. 18, 13. 25, 7. 8. vgl. 21, 38) Paulus als Frevler „εἰς τὸν νόμον τῶν Ἰουδαίων, εἰς τὸ ἱερόν und εἰς Καίσαρα“ darſtellen mochte, deſſen Wirkſamkeit ebendarum in ſeiner Gefangenſchaft zu Cäſarea und Rom ein verdientes ſchimpfliches Ende genommen habe. Bei der ἀσφάλεια 1, 4 hatte der Verfaſſer gewiß auch ſchon die Widerlegung dieſer judenchriſtlichen Verleumdungen im Auge, welchen er ja durch die ganze Apoſtelgeſchichte hindurch zahlreiche Beweiſe der geſetzesgemäßen Frömmigkeit ſeines Apoſtels und der Anerkennung ſeiner Schuldloſigkeit von Seiten römiſcher Machthaber (16, 35. ff. 18, 12. ff. 23, 29. 24, 22. f. 27. 25, 18. 25. 26, 31. 32. vgl. 28, 31) entgegenſtellt; wie konnte er aber ſolchen falſchen Gerüchten beſſer begegnen als dadurch, daß er da, wo er Berichte von Augenzeugen hatte, ſie geradezu ſelbſt reden ließ, da aber, wo ſolche fehlten, auch keine fingirte (wie die Ebioniten in ihren klementiniſchen Schriften), um eben nicht durch Fiktionen Mißtrauen zu erregen? Indeß auch dann, wenn der Bericht wirklich von dem Verfaſſer ſelbſt herrührte, würde es dabei ſein Bewenden haben, daß das Evangelium (und die Apoſtelgeſchichte) weder an ſich noch nach der Meinung des Verfaſſers in einer nähern Beziehung zu Paulus ſteht, ſondern bloße Privatſchrift iſt, und eben weil es Privatſchrift war und der ſonſtigen Gewiſſenhaftigkeit ſeines Verfaſſers gemäß ſich auch als ſolche gab, konnte es natürlich in einer Zeit, die überall zuerſt nach dem Namen und der Auktorität der Schriftſteller, nicht aber nach der Qualität der Schriften ſelbſt zu fragen gewohnt war, nur ſehr langſam zu dem Range einer allgemein anerkannten und benützten kirchlichen Schrift gelangen. Daß es aber namentlich in Rom erſt ſehr ſpät Eingang fand, wie aus

seiner Nichtbenützung in den ignatianischen Briefen erhellt, hat noch seinen besondern Grund darin, daß es wie die Apostelgeschichte nicht in Rom *), sondern im hellenischen Kleinasien entstanden ist. Man hat von Seiten der Vertheidiger der Aechtheit der Apostelgeschichte bemerkt, daß ihr Verfasser sich über die politischen Verhältnisse der kleinasiatischen und griechischen Provinzen sehr gut unterrichtet zeige (namentlich Wieseler, Chronol. d. ap. Zeit S. 224. f. 119); hiemit trifft der Umstand zusammen, daß sie in Bezug auf die Wirksamkeit des Apostels in diesen Gegenden und zwar vor Allem in der Provinz „Asia" und deren Hauptort Ephesus besonders ausführlich ist, und sehr viele specielle Erzählungen gibt, die nur auf lokaler Erinnerung beruhen können (18, 24 — 19, 41), und daß sie zudem ein ganz besonderes Interesse für die Gründung des Christenthums im vordern Kleinasien und namentlich in Ephesus

*) Die Bedeutung, welche in der Apostelgeschichte auf Rom als auf den letzten Bestimmungsort des Apostels Paulus gelegt wird (s. die Auseinandersetzung bei Zeller, Theol. Jahrb. 1850. S. 360. ff.), berechtigt uns nicht dazu, sie selbst (wie Zeller ebend. 1851. S. 386. ff. thut) nach Rom zu setzen. Die hohe Bedeutung Roms für die Wirksamkeit des Apostels war etwas geschichtlich Begründetes, das der Verfasser nicht umgehen konnte und das sich ihm von selbst als passender Abschluß seiner Erzählung darbot. Die Thätigkeit des Apostels in Rom selbst aber hatte für ihn offenbar kein specielles Interesse, da er sie sonst nicht wohl fast ganz mit Stillschweigen übergangen hätte, und aus demselben Grunde ist es auch nicht wahrscheinlich, daß er mit seiner Schrift zunächst auf die römische Gemeinde zu wirken beabsichtigte, da er in diesem Falle doch wohl einige Züge aus der Thätigkeit des Apostels in dieser Stadt hätte anführen müssen, welche dazu geeignet waren, eine freundliche und dankbare Erinnerung der römischen Christen an sie hervorzurufen. Wenn er auf irgend eine einzelne Gemeinde wirken wollte, so ist es die von Ephesus (s. 20, 16 — 38). Die Sprache des Evangeliums und der Apostelgeschichte weist nicht, wie z. B. die des Markus und der ignatianischen Briefe, nach Rom, sondern in östliche rein hellenische Sprachgebiete. Auch wäre von einer römischen Abfassung beider Schriften gewiß eine Spur zurückgeblieben, wie z. B. beim Markusevangelium, und zwar um so mehr, als der bekannte Aufenthalt des Lukas in Rom gleichfalls auf diesen Ort führte; daß alle Ueberlieferungen das Evangelium im Osten des römischen Reiches und zwar die meisten in griechischen Gebieten entstehen lassen, ist schwerlich ein rein zufälliges Zusammentreffen. — Daß der Evangelist den Verfasser des Reiseberichts blos einfach redend einführte, statt sich etwa ausdrücklich auf ihn zu berufen und hiedurch die Glaubwürdigkeit seiner Erzählung zu verstärken, ist sehr natürlich, da theils die einmal gewählte objektive Form der Darstellung theils die Scheu des Schriftstellers vor allem oppositionellen, provocirenden Auftreten (vgl. S. 133), die in den Zeitverhältnissen ihren Grund hatte, es nicht anders erlaubte.

ſelbſt erkennen, ja dieſelbe geradezu als Mittel- und Glanzpunkt der Miſſionsthätigkeit des Paulus erſcheinen läßt (18, 24. ff. 19, 10. 11, und beſonders 20, 16—38, wo der Apoſtel Kleinaſien mit einem feierlichen Abſchiede von der epheſiniſchen Kirche verläßt). Wie will man den Umſtand erklären, daß von der Thätigkeit des Apoſtels in Galatien und Korinth, die gewiß ebenſoviel merkwürdigen Geſchichtsſtoff lieferte als die in Epheſus, nur ganz kurz, von der letztern aber in einer auch unbedeutende Lokalereigniſſe, wie den Aufſtand des Demetrius, aufnehmenden Ausführlichkeit die Rede iſt, und daß gerade der Klerus von Epheſus dazu auserſehen wird, um in einer an ihn gerichteten Rede eine Apologie des Apoſtels und eine Reihe von Belehrungen über die Führung des biſchöflichen Amtes niederzulegen? warum iſt eben nur bei Epheſus von Häretikern und zwar von ſolchen, die aus der epheſiniſchen Kirche ſelbſt hervorgehen werden, die Rede? und warum iſt überhaupt die Erzählung der Reiſen des Apoſtels im vordern Kleinaſien und in den benachbarten Gebieten (Macedonien und Hellas) ſo beſonders ausführlich gehalten, als weil eben hier dem Verfaſſer ohne Zweifel in Folge ſeines Aufenthalts in einem der Küſtenländer des ägeiſchen Meeres ein beſonders reiches Material zu Gebote ſtand? Wenn der Verfaſſer des Reiſeberichts und der Apoſtelgeſchichte eine und dieſelbe Perſon wäre, ſo würde die Abfaſſung der letztern durch einen Chriſten aus Kleinaſien ohnedieß ſehr wahrſcheinlich werden, da der ungenannte Begleiter in Troas zu Paulus ſtößt, ihn von da blos bis Philippi begleitet (16, 17. 17, 1) und erſt ſpäter von dieſer Stadt aus (20, 6) wieder in die Reiſegeſellſchaft tritt; hienach kann er nur entweder aus Philippi oder aus Troas her ſein, wovon aber das Letztere allein annehmbar iſt, weil er für Philippi zwar ein beſonderes Intereſſe zeigt (ἥτις ἐστὶν πρώτη τῆς μερίδος Μακεδονίας πόλις κολωνία 16, 12), aber doch von dieſer Stadt wie ein ihr nicht angehöriger Fremder ſpricht (ebd. und V. 13 οὗ ἐνομίζετο προσευχὴ εἶναι). In ähnlicher Weiſe zeigt ſodann der Ausdruck διελθὼν τὰ ἀνωτερικὰ μέρη 19, 1, daß der Verfaſſer des Ganzen im kleinaſiatiſchen Küſtenlande zu ſuchen iſt, ſofern eine derartige allgemeine Bezeichnung des Binnenlandes des weſtlichen Kleinaſiens nur eben vom Standpunkt jenes Gebietes aus denkbar iſt. Ein weiteres Moment für den hier angenommenen Urſprung des Evangeliums und der Apoſtelgeſchichte liegt in ihrer unverkennbaren Verwandtſchaft mit dem nach Kleinaſien gehörigen Epheſerbrief. Man vergleiche

Luk. 2, 14 δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία, 19, 38 εἰρήνη ἐν οὐρανῷ καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις mit Eph. 2, 14 αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν und 1, 10 ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ τά τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς; A.G. 2, 39 ὑμῖν γάρ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία καὶ τοῖς τέκνοις ὑμῶν καὶ πᾶσι τοῖς εἰς μακράν, ὅς ἂν προσκαλέσηται κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν, 3, 25 ὑμεῖς ἐστε οἱ υἱοὶ τῶν προφητῶν καὶ τῆς διαθήκης ἧς ὁ Θεὸς διέθετο πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν, λέγων πρὸς Ἀβραάμ Καὶ ἐν τῷ σπέρματί σου ἐνευλογηθήσονται πᾶσαι αἱ πατριαὶ τῆς γῆς und 10, 35. 36 ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτὸν — δεκτὸς αὐτῷ ἐστιν τὸν λόγον ἀπέστειλεν τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ, εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ· οὗτός ἐστιν πάντων κύριος mit Eph. 2, 12. 13. 17 ἦτε — ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας —, νυνὶ δὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ὑμεῖς οἵ ποτε ὄντες μακρὰν ἐγενήθητε ἐγγὺς ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ —, καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ εἰρήνην τοῖς ἐγγύς, 3, 15 ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται; Luk. 24, 49 ἕως οὗ ἐνδύσησθε δύναμιν ἐξ ὕψους, A.G. 1, 4 περιμένειν τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος (id. 2, 33) mit Eph. 1, 13 ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας (3, 20 κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἡμῖν); A.G. 13, 1. 2 ἦσαν δὲ — προφῆται καὶ διδάσκαλοι —· λειτουργούντων δὲ αὐτῶν — εἶπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον Ἀφορίσατε δή μοι τὸν Βαρνάβαν καὶ Σαῦλον εἰς τὸ ἔργον ὃ προσκέκλημαι αὐτούς (d. h. zur Bekehrung der Heidenwelt) mit Eph. 3, 5. 6 ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι, εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα — τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου; A.G. 7, 2 ὁ Θεὸς τῆς δόξης mit Eph. 1, 17 ὁ πατὴρ τῆς δόξης; A.G. 20, 32 τῷ λόγῳ τῆς χάριτος τῷ δυναμένῳ οἰκοδομῆσαι καὶ δοῦναι κληρονομίαν ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πᾶσιν mit Eph. 2, 22 ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε und 1, 18 τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ ἐν τοῖς ἁγίοις; A.G. 20, 28 τὴν ἐκκλησίαν — ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου mit Eph. 1, 14 εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως und 5, 25. ff. καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς, — ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν κ. τ. λ.; A.G. 17, 4 καὶ τινες — προσεκληρώθησαν τῷ Παύλῳ mit Eph. 1, 11 ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν προορισθέντες

κ. τ. λ. Ferner ſind zu beachten die Parallelen mit dem Koloſſerbrief theils in Einzelheiten (Luk. 22, 53 ἐξουσία τῆ σκότους wie Kol. 1, 13 ἐκ τῆς ἐξουσίας τῆ σκότους; A.G. 26, 18 ἐπιστρέψαι ἀπὸ σκότους εἰς φῶς καὶ τῆς ἐξουσίας τῆ σατανᾶ ἐπὶ τὸν θεὸν τῆ λαβεῖν αὐτὸς ἄφεσιν ἁμαρτιων vgl. Kol. 1, 12—14; A.G. 26, 23 εἰ παθητὸς ὁ Χριστός, εἰ πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν φῶς μέλλει καταγγέλλειν τῷ τε λαῷ καὶ τῆς ἔθνεσιν, vgl. Kol. 1, 18. 20 ὅς ἔστιν ἀρχὴ, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν —, εἰρηνοποιήσας διὰ τῆ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτῆ und 1, 12 ἐν τῷ φωτί; A.G. 8, 21 οὐκ ἔστιν σοι μερὶς οὐδὲ κλῆρος ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ vgl. Kol. 1, 12 ἱκανώσαντι ἡμᾶς εἰς τὴν μερίδα τῆ κλήρου τῶν ἁγίων; A.G. 2, 5 ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν vgl. Kol. 1, 23 ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν), theils in den dogmatiſchen Grundanſchauungen, ſofern die Chriſtologie dieſes Briefes (ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι 1, 19; ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς 2, 9) mit der bei Lukas mehrmals (5, 17. 6, 19. 8, 46) hervorgehobenen Immanenz der göttlichen δύναμις in der Perſon Jeſu ſehr nahe verwandt und hier wie dort die ſiegreiche Bekämpfung der böſen Geiſter ein Hauptmoment der Thätigkeit Jeſu iſt. Eine ſolche Verwandtſchaft der Sprache und der Begriffe kann nicht zufällig ſein; mit andern ſpätern Briefen der pauliniſchen Litteratur zeigt ſich eine ſolche Uebereinſtimmung nicht (das πατρῴῳ θεῷ A.G. 24, 14. vgl. 2 Tim. 1, 3 und der Gebrauch von ζωογονεῖν Luk. 17, 33. A.G. 7, 19. 1 Tim. 6, 13 ſind ganz vereinzelte Aehnlichkeiten); die Schriften des Lukas müſſen folglich zu jenen beiden kleinaſiatiſchen Briefen in irgend einer nähern Beziehung ſtehen, ſie können nur aus einem und demſelben Kreiſe mit ihnen hervorgegangen ſein (und ſind ohne Zweifel vom Verfaſſer des Epheſerbriefs bereits benützt). Auch die Uebereinſtimmung des Lukasevangeliums mit Joh. 14, 22 in Betreff des Apoſtels Judas (Jakobi), die Verwandtſchaft ſeiner ganzen Anſchauungsweiſe mit dieſem Evangelium, zu welchem es unter den Synoptikern am meiſten innere Beziehungen darbietet (vgl. S. 193 u. ſ.; meinen joh. Lehrbegriff S. 378; Zeller, Theol. Jahrb. 1843. S. 86. ff.), das Intereſſe der Apoſtelgeſchichte für den Evangeliſten Philippus (der in der ſpätern kleinaſiatiſchen Tradition mit dem Apoſtel gleichen Namens identificirt worden iſt), und der Umſtand, daß unſer Evangelium dem Marcion als Hauptquelle für die evangeliſche Geſchichte zugekommen war, ſpricht dafür,

seinen Ursprung nach Kleinasien zu setzen. Die Angabe orientalischer Handschriften und Uebersetzungen, daß das Evangelium in Alexandria geschrieben sei, hängt wahrscheinlich mit dem Bestreben der Alexandriner zusammen, Lukas zum Verfasser des nach Alexandria gehörigen und dort besonders geschätzten Hebräerbriefs zu machen (Clem. Al. bei Euseb. H. E. 6, 14. Orig. ib. c. 25); die Angabe Gregor's von Nazianz u. A., daß es in Achaja verfaßt sei (wofür Andere wiederum Attika oder Macedonien setzen) mag die Erinnerung an den hellenischen Ursprung desselben zur Grundlage haben, obgleich sie wohl hauptsächlich aus der Wahrnehmung des guten griechischen Styls des Evangelisten entstanden ist. Wenn hienach das Lukasevangelium zunächst nur in Kleinasien als Privatschrift circulirte, so war es sehr leicht möglich, daß man in Rom, wo man mit andern Evangelien reichlich versehen war, erst nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts kirchlichen Gebrauch von ihm machte, nachdem namentlich die Häretiker (vgl. Zeller Jahrb. 1848. S. 569. f.) und unter ihnen besonders Marcion die Aufmerksamkeit auf dasselbe gelenkt hatten. Mit welchen Schwierigkeiten ein paulinisches Evangelium in manchen Kreisen zu kämpfen hatte, kann man sich leicht vorstellen, und gerade in Rom mußten dieselben theils wegen der fortwährenden Bedeutung des Judenchristenthums in dieser Kirche theils wegen ihrer Vorliebe für Schriften von petrinischer Auktorität am bedeutendsten gewesen sein (ähnlich wie bei dem vierten Evangelium, das auch nicht gleich nach seiner Abfassung in allgemeinern Umlauf kam, vgl. Theol. Jahrb. 1851. S. 212). Die erste Notiz, welche die römische Kirche von ihm nahm, bestand darin, daß das ältere Markusevangelium nach ihm umgearbeitet wurde; es selbst aber scheint in Rom erst etwa seit der Zeit der klementinischen Homilien allgemeinere Benützung gefunden zu haben, daher sich auch in der römischen Tradition, wie sie wahrscheinlich Irenäus (3, 1, 1) wiedergibt, nichts Näheres über seine Entstehungszeit erhielt, als daß es später als Matthäus, erst nach dem Tode des Petrus und Paulus geschrieben sei. Vielleicht gehört die Bezeichnung des Lukas als seines Verfassers ursprünglich gleichfalls der römischen Ueberlieferung an, da man wegen seines längern Aufenthalts in Rom gerade hier geneigt sein konnte, in ihm nicht nur den Verfasser des Berichtes über die römische Reise des Apostels, sondern auch den der Apostelgeschichte und des Evangeliums zu vermuthen. Von der Apostelgeschichte wissen wir, daß sie auch noch später in Vergleich

mit andern neuteſtamentlichen Schriften wenig geleſen und gebraucht wurde; noch Chryſoſtomus gibt an, daß „die Exiſtenz und der Verfaſſer des Buches Vielen gar nicht bekannt ſei", und ſelbſt zur Zeit des Photius ſtand wenigſtens die Anſicht über den lukaniſchen Urſprung des Buches nicht feſt (vgl. de Wette Einl. §. 117); der Umſtand, daß ſie erſt ſehr ſpät citirt wird, kann folglich auch hienach gegen eine ziemlich frühe Abfaſſung derſelben nichts beweiſen. Die ſpäte kirchliche Anerkennung der Schriften des Lukas iſt durch das Bisherige hinreichend erklärt; ſie war eine nothwendige Folge der ebenſo gewiſſenhaften als klugen Anſpruchloſigkeit, mit welcher der Verfaſſer, ganz anders als die hierarchiſchen Vertreter des Ebionitismus, es verſchmähte, ſeinen Schriften durch eine Fiktion das Anſehen unmittelbar apoſtoliſcher Dokumente zu geben, und ſtatt deſſen ſie in dem beſcheidenen Gewande von Privatſchriften in die Welt ausgehen ließ *).

So einfach ſich nach dem Bisherigen die Kompoſition des Lukasevangeliums und die Data, welche wir über ſeine Verbreitung und Anerkennung in den älteſten Zeiten beſitzen, durch die Vorausſetzung ſeiner Abfaſſung in Kleinaſien am Ende des erſten Jahrhunderts erklären, ſo ſcheint ſich dagegen doch noch Eine Schwierigkeit zu erheben, nämlich das Verwandtſchaftsverhältniß des Evangeliums und der Apoſtelgeſchichte zu dem Briefe an die Hebräer. Schon Klemens von Alexandrien ſuchte ſeine Anſicht, daß der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte (Lukas) auch der (griechiſche) Herausgeber des (von Paulus hebräiſch abgefaßten) Hebräerbriefes ſei, durch die Hinweiſung darauf zu begründen, daß ſich in beiden Schriften „dieſelbe Sprachfarbe wiederfinde"; in ähnlicher Weiſe glaubte unter den Spätern namentlich Grotius aus dieſem Umſtande auf die Identität der Verfaſſer beider Schriften ſchließen zu dürfen (vgl. Bleek, Brief an die Hebräer I. S. 405). Da der Hebräerbrief wahrſcheinlich nach Alexandrien gehört und ohne Zweifel mehrere Jahre vor der Zerſtörung Jeruſalems und zwar wohl von einem älteren, durch eine bedeutende Wirkſamkeit bereits zu hohem Anſehen in ſeiner

*) Es iſt hienach das von mir in meiner Abhandlung über apoſtoliſche Tradition und Schrift Theol. Jahrb. 1850. S. 4 Bemerkte, ſo weit es Lukas betrifft, zu berichtigen. — Auch das vierte Evangelium war urſprünglich eine, obwohl ſogleich auf Verbreitung in weitern Kreiſen angelegte Privatſchrift (vgl. ebd. 1851. S. 204. ff.).

Gemeinde gelangten Manne geſchrieben iſt, ſo wäre, wenn die lukaniſchen Schriften von eben dieſem Schriftſteller herrühren ſollten, ſowohl ihr kleinaſiatiſcher Urſprung als ihre Abfaſſung in einer ſo ſpäten Zeit wie am Ende des erſten Jahrhunderts in Frage geſtellt. Die ſprachliche Verwandtſchaft iſt allerdings ſo auffallend, daß die Hypotheſe, mit der wir es hier zu thun haben, einer nähern Betrachtung unterworfen werden muß. Es gehört hieher zunächſt eine Reihe von Wörtern und Redensarten, welche innerhalb des neuen Teſtaments nur bei Lukas und im Hebräerbrief ſich vorfinden: *τελειοῦσθαι* (Luk. 13, 32), *λύτρωσις* (1, 68. 2, 38), *ἱερατεία* (1, 9), *εὔθετος* (9, 62. 14, 35), *εἰς τὸ παντελές* (13, 11), *ἀνέχεσθαι* (A.G. 18, 14, in der Bedeutung einer Sache Aufmerkſamkeit ſchenken), *ἀναθεωρεῖν* (17, 23), *εὐλαβεῖσθαι* (23, 10), *ἐπιστέλλειν* (15, 20. 21, 25), *περίκεισθαί τι* (28, 20), *ἐργάζεσθαι δικαιοσύνην* (10, 35), *ἀρχηγός* (3, 15. 5, 31), *πατριάρχης* (2, 29. 7, 8. 9), *ὕπαρξις* (2, 45), *λόγος παρακλήσεως* (13, 15), *ἀσάλευτος* (27, 41), *ἡγούμενος* (Luk. 22, 26. A.G. 7, 10. 15, 22). Sodann ſind zu vergleichen *ῥίζα πικρίας* (Hebr. 12, 15), das im N. T. nur an *χολὴ πικρίας* A.G. 8, 23 eine Parallele findet, und die Worte *πρόσφατος* (Hebr. 10, 20) und *διόρθωσις* (9, 10), bei welchen (vgl. *προσφάτως* A.G. 18, 2, *διορθώματα* 24, 3 nach der Lachmanniſchen Lesart) ganz Daſſelbe der Fall iſt; ferner *ἔξω τῆς πύλης* Hebr. 13, 12 und A.G. 16, 13, *περιαιρεῖν* (*ἁμαρτίας* Hebr. 10, 11, *ἐλπίδα* A.G. 27, 20, etwas anders 2 Kor. 3, 16), der Gebrauch von *τὸ ἔργον* Hebr. 6, 10 und A.G. 15, 38, die häufige Anwendung des Wortes *λαλεῖν* (*τὸν λόγον τοῦ κυρίου*) Hebr. 1, 1 u. ſ. A.G. 4, 31. 16, 13. 6. 32. u. ſ., die Parallele *καθαρίζειν τὴν συνείδησιν* (Hebr. 9, 14) und *κ. τὴν καρδίαν* (A.G. 15, 9); auch *μαρτυρεῖσθαι* Hebr. 11, 2. 5. 39. A.G. 6, 3. 10, 22 u. ſ. (jedoch auch 1 Tim. 5, 10. 3 Joh. 12), *διαμαρτυρεῖσθαι* (Hebr. 2, 6, A.G. 2, 40. 8, 25. 10, 42. 20, 21 u. ſ. w., obwohl auch ſonſt im N. T.), *ἀπογέγραμμένοι ἐν οὐρανοῖς* (Hebr. 12, 23) vgl. *τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγράφη ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (Luk. 10, 20). Auch der gutgriechiſche Styl, den die lukaniſchen Schriften mit dem Hebräerbrief gemein haben, der Nachdruck, der dort wie hier auf die Nothwendigkeit des Leidens und Sterbens Jeſu gelegt wird, die Spuren der Betrachtung Jeſu als das *ἀρχιερεὺς τῶ λαῶ*, die wir bei Lukas fanden (S. 258), ſcheinen auf ein näheres Verhältniß zwiſchen ihm und dieſem Briefe hinzuweiſen. Allein bei genauerer

Betrachtung ſtellt ſich ſtatt deſſen doch ein ganz anderes Ergebniß heraus. Der Hebräerbrief faßt Jeſus noch vorzugsweiſe als Verſöhner des Volkes Israel mit Gott, er ſcheint (7, 14 ἐξ Ἰούδα ἀνατέταλκεν ὁ κύριος ἡμῶν) von einer übernatürlichen Erzeugung Jeſu noch nichts zu wiſſen und (5, 7, vgl. S. 95) von dem Leben und Wirken Jeſu auf Erden eine ganz andere, noch keineswegs ſo großartige (mirakulöſe) Anſchauung zu haben, wie der Verfaſſer des Lukasevangeliums. Was aber die Sprache betrifft, ſo iſt der Periodenbau des Lukas doch einfacher und ſeine Wortfügung viel weniger kunſtreich als die des Hebräerbriefs; die Uebereinſtimmung Beider in den oben angeführten Worten und Redensarten kann eine Identität der Verfaſſer nicht beweiſen, da ihr auch wiederum mehrfache Abweichungen (τὰ θεμέλια A.G. 16, 26, οἱ θεμέλιοι Hebr. 11, 10; προσδέχεσθαι Luk. 2, 25. 38. A.G. 23, 21. 24, 15 ſ. a. erwarten, Hebr. 10, 34. 11, 13. 35 ſ. a. empfangen) gegenüberſtehen, und zudem wird die ſprachliche Verwandtſchaft dadurch bedeutend modificirt, daß viele Spracheigenthümlichkeiten und Lieblingsausdrücke der lukaniſchen Schriften, wie z. B. σωτήρ (A.G. 5, 31 u. ſ. Luk. 2, 11), ἡ ὁδός (A.G. 9, 2 u. ſ.), ἀνάψυξις A.G. 3, 19), ἀποκατάστασις (3, 21), ἄφιξις (20, 29), διαταγή (7, 53), φῶς (26, 18. 23), ὑψοῦν (A.G. 2, 33. 5, 31), σκηνὴ μαρτυρίου (7, 44), dem Hebräerbrief und noch mehr die meiſten Eigenthümlichkeiten des letztern, z. B. οἰκουμένη μέλλουσα, ὀνειδισμός, συγκακουχεῖσθαι, τελειότης, μισθαποδοσία, μετάθεσις, εὐποιΐα, ἔκβασις, διηνεκής, φοβερός, εὐπερίστατος, παραπλησίως, πολυμερῶς u. ſ. w., den lukaniſchen Schriften fehlen. Die im Obigen angeführten Ausdrücke, in welchen beide Schriftſteller zuſammentreffen, ſind (mit Ausnahme von μαρτυρεῖσθαι) insgeſammt ſolche, die auch außerhalb des neuen Teſtaments in der ſpätern griechiſchen Litteratur und namentlich in den LXX ſehr häufig und ſomit keineswegs Lukas und dem Hebräerbrief eigenthümlich ſind; der Umſtand, daß die meiſten derſelben bei andern neuteſtamentlichen Schriftſtellern nicht vorkommen, erklärt ſich einfach daraus, daß die lukaniſchen Schriften und der Hebräerbrief überhaupt mit dem Sprachgebrauch der griechiſchen Profanlitteratur weit mehr Verwandtſchaft zeigen als die übrigen Bücher des N. T. Das Verhältniß beider iſt keineswegs von der Art, daß Gedankenkreis und Sprachweiſe auf beiden Seiten dieſelben wären; es findet vielmehr nur bis zu einer gewiſſen Grenze eine Verwandtſchaft unter ihnen ſtatt, neben welcher doch jeder der bei-

den Schriftsteller wiederum durchaus selbstständig und eigenthümlich ist. So wenig die Beziehungen der lukanischen Schriften zum Kolosser- und Epheserbrief auf eine Identität ihres Verfassers mit dem dieser beiden Briefe führen, weil sowohl die erstern als die letztern doch wiederum zu viel Eigenes haben, ebensowenig kann der Verfasser des Hebräerbriefs Urheber der lukanischen Schriften sein, ja noch viel weniger, da die dogmatischen Anschauungen dieses Schriftstellers von denen des Lukas zum Theil sehr entschieden abweichen, während jene Briefe in dieser Rücksicht den lukanischen Schriften sehr nahe stehen. Eine Bekanntschaft des Verfassers der Apostelgeschichte und des dritten Evangeliums mit dem Hebräerbrief mag allerdings anzunehmen sein, da sich hiedurch das immerhin beachtenswerthe Zusammentreffen der beiderseitigen Schriften in einzelnen Wendungen leichter erklären läßt; aber zur Annahme eines näheren Verhältnisses beider ist man durch nichts berechtigt. Wenn in neuster Zeit Schwanbeck in seinem Versuche über die Quellen des Lukas S. 204 behauptete, wenigstens der zweite, aus dem Reisebericht des ungenannten Begleiters geschöpfte Theil der Apostelgeschichte zeige eine solche Verwandtschaft der Diktion mit der des Hebräerbriefs, „daß dadurch eine erneute Untersuchung über den letztern nöthig werde", d. h. wohl daß für den Reisebericht und den Hebräerbrief Ein und derselbe Verfasser anzunehmen sei, so können wir dieß unsrer Ansicht unbeschadet wohl zugeben, halten es aber deßungeachtet nicht für richtig, da das Evangelium und der erste Theil der Apostelgeschichte zum Mindesten ebensoviele und ebenso bemerkenswerthe Berührungen mit jenem Briefe darbieten als der zweite, wie dieß aus den oben angeführten Stellen von selbst hervorgeht; kurz von welcher Seite man es auch versuchen mag, den Hebräerbrief mit den Schriften des Lukas in eine nähere Verbindung zu setzen, über die Nachweisung einer doch nur partiellen Verwandtschaft beider wird man es nie hinausbringen, und es kann folglich auch für die Entscheidung der Frage über Verfasser und Abfassungszeit unsres Evangeliums aus einer Berücksichtigung des Hebräerbriefs wohl nie etwas gewonnen werden.

VI. Das Verhältniß des Lukasevangeliums zu dem Evangelium Marcion's. Nach dem im Bisherigen gewonnenen Ergebniß über die Abfassungszeit unsres Evangeliums kann für uns die einst von Semler und Eichhorn aufgestellte, zuerst von Ritschl wieder aufgenommene und von Baur in seiner Schrift über

Markus zum Theil noch beibehaltene Ansicht wenig Wahrscheinlichkeit haben, daß das marcionitische Evangelium älter sei als das lukanische und daß es die Grundlage bilde, aus welcher das letztere erst hervorgegangen sei. Deßungeachtet ist aber auch hier eine Besprechung dieser Frage nothwendig, sofern wenigstens bei einzelnen Partien des Ganzen der marcionitische Text Manches vor dem kanonischen vorauszuhaben und hieraus zu folgen scheint, daß an solchen Stellen die ursprüngliche Gestalt des Evangeliums nicht in unsrem Lukas, sondern in der marcionitischen Recension desselben gesucht und somit unser Lukas als eine spätere Redaktion einer ältern, sowohl ihm als dem marcionitischen Evangelium zu Grund liegenden Schrift betrachtet werden müsse. So bestimmt nämlich, besonders mit Rücksicht auf die Bemerkungen Volckmar's in den Theol. Jahrb. 1850. S. 110. ff., Baur und ebenso schon früher Hilgenfeld (Evv. Justin's S. 447. ff.) zugeben, daß die wichtigsten Abweichungen Marcion's von unsrem Lukas aus Aenderungen zu erklären sind, die sich für ihn aus seinem dogmatischen Standpunkte mit Nothwendigkeit ergaben, so entschieden dringen doch diese beiden Gelehrten darauf, daß wenigstens bei einigen Stellen und Abschnitten die Ursprünglichkeit des marcionitischen Textes anerkannt werde. Es gehört hieher einmal die Lesart 16, 17 εὐκοπώτερον δέ ἐστιν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν, ἢ τῶν λόγων μου μίαν κεραίαν πεσεῖν, welche sowohl Baur als Hilgenfeld für die einzig richtige und passende erklären, weil die gewöhnliche Lesart mit V. 16, in welchem das Ende des Gesetzes ausgesprochen ist, im Widerspruche stehe, und weil, wie wenigstens Hilgenfeld behauptet, die Anfügung von V. 18 (πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα κ. τ. λ.) sinnlos wäre, wenn nicht eben die unverbrüchliche Geltung der Aussprüche Christi für alle irdischen Verhältnisse, wie für die Ehe, hier belegt werden sollte. Wir glauben jedoch S. 149 bereits gezeigt zu haben, daß auch die gewöhnliche Lesart, wenn man den ganzen Zusammenhang der Rede von V. 15 an berücksichtigt, einen ganz guten Sinn gibt; wir müssen in ihr, auch falls bereits der Evangelist und nicht erst Marcion τῶν λόγων μου geschrieben hätte, jedenfalls die ursprünglichste Form des Textes erkennen. Sehr unangemessen ist die Verbindung des μίαν κεραίαν mit τῶν λόγων μου; eine Zusammenstellung dieser Art hat allerdings bei Marcion nichts Auffallendes, wohl aber bei Lukas, von dem wir es nicht sehr wahrscheinlich finden können, daß er eine solche Aenderung des wohlbekannten Ausspruchs Matth. 5, 18,

die ihre Willkürlichkeit und Gewaltsamkeit so deutlich an der Stirne trägt, in sein Werk aufgenommen habe. Am meisten spricht für die entgegengesetzte Ansicht der von Baur geltend gemachte Umstand, daß Tertullian bei der Besprechung dieser Stelle seinem Gegner keine Textveränderung vorwirft, sondern vielmehr die Lesart desselben seiner eigenen Ausführung zu Grund legt; allein es ist möglich, daß er hier, wie auch sonst (z. B. bei 16, 12 die Lesart **meum quis dabit vobis?**), den Text seines Gegners beibehält, um diesen aus seinem eigenen Evangelium zu widerlegen (was er 4, 6 ausdrücklich als seine Absicht angibt), und auch wenn es sich nicht so verhielte, ist es nicht unmöglich, daß, wohl aus Anlaß des schwierigen Zusammenhangs, hier eine marcionitische Lesart in die von Tertullian gebrauchte Uebersetzung des Evangeliums eingedrungen war, in ähnlicher Weise, wie 23, 2 die vielleicht erst von Marcion herrührende Variante *καὶ καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τὰς προφήτας* in mehrere Handschriften der **Itala** übergegangen ist. Bei einigen andern Stellen ist es allerdings zweifelhaft, ob Marcion oder unser Lukasevangelium die ältere Lesart darbietet, wie z. B. 17, 2 (*λυσιτελεῖ αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγενήθη*) und 11, 2 (*ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σε*, wo wahrscheinlich Marcion Recht hat, vgl. S. 146); ebenso geben wir vollkommen zu, daß 10, 22 ursprünglich *ἔγνω* stand und erst mit Rücksicht auf den Gebrauch, den die Gnostiker von diesem Aorist machten, das Präsens in den Text gesetzt worden ist (vgl. namentlich Hilgenfeld Evv. Justin's S. 201. ff.). Anders verhält es sich dagegen bei der Stelle 5, 39; denn nicht nur steht dieser Vers mit dem Vorhergehenden in einem ganz passenden Zusammenhang (S. 172; zu *καὶ σὺ εἶ* vgl. 15, 16), sondern es läßt sich gar nicht einmal begreifen, wie derselbe (Hilgenfeld S. 469. f.) hinzugesetzt sein soll, „um die berühmte Beweisstelle Marcion's 5, 36—38 für seinen Gebrauch untauglich zu machen". Dieß wäre nur dann möglich, wenn der Vers den Sinn hätte, daß das Alte besser oder doch nicht schlechter sei als das Neue; aber er spricht dieß ja nur als subjektive Ansicht der Anhänger des Alten aus und enthält folglich nichts Objektives zu Gunsten des Letztern. Noch weniger ist es mir von der Perikope 13, 1—5 wahrscheinlich, daß sie im ursprünglichen Lukas fehlte und erst von einer spätern Hand hinzugethan ward, um, wie es Baur allerdings sehr scharfsinnig motivirt, die Beziehung der Parabel V. 6—9 auf das jüdische Volk die in ihr selbst nicht bestimmt genug vorliegt, stärker hervorzuheben.

Einmal hat jetzt Volckmar in seiner Schrift über das Evangelium Marcion's S. 37 gezeigt, daß in demselben auch V. 6—9 fehlte, da die Angabe des Epiphanius, der Häretiker habe erstens die Worte ἦλθόν τινες ἀπαγγέλλοντες — ἕως ὅπου λέγει περὶ τῶν ἐν τῷ Σιλωὰμ δέκα καὶ ὀκτὼ ἀποθανόντων ἐν τῷ πύργῳ (V. 1—4), und sodann (καὶ) ὅτι ἐὰν μὴ μετανοήσητε (V. 5) καὶ ἕως τῆς παραβολῆς τῆς συκῆς ausgemerzt, nur so verstanden werden kann, daß auch die letztere mit inbegriffen ist (im andern Falle wäre der Zusatz καὶ ἕως τῆς παραβολῆς gänzlich überflüssig, sofern ja durch die Angabe, daß die Worte καὶ ὅτι ἐὰν μὴ μετανοήσητε V. 5 gefehlt haben, das Fehlen des ganzen Abschnitts V. 1—5 bereits deutlich genug ausgedrückt war). Hienach ist die Beziehung, welche Baur der Erzählung V. 1—5 gibt, unmöglich, und es müßte daher die Einschiebung der ganzen Perikope V. 1—9 in den ursprünglichen Text angenommen werden. Allein man ist hiezu durch nichts berechtigt, da die sowohl in V. 1—5 als in V. 6—9 enthaltene Aufforderung zu baldiger, rechtzeitiger μετάνοια sich so gut, als man es nur immer verlangen kann, an 12, 54—59, wo dasselbe Thema bereits behandelt wird, anschließt und, statt für den Zusammenhang störend oder überflüssig zu sein, vielmehr zu einer vollkommenen, sich klar und bestimmt abrundenden Ausführung des dort Begonnenen ganz unentbehrlich ist. Es bedarf daher gar nicht einmal der Hinweisung auf die Spuren eines hohen Alters, welche dieser Abschnitt an sich trägt (S. 231), um ihn dem ursprünglichen Lukas zu vindiciren. Die Parabel V. 6—9 mußte Marcion ebensowohl entfernen als die vom Weinberg 20, 9. ff., da hier wie dort ganz dieselbe dem marcionitischen System völlig widerstrebende Verbindung zwischen dem jüdischen Volke und dem höchsten Gotte ausgesprochen wird, welche dem Gnostiker um so unzulässiger scheinen mußte, je bestimmter in der Parabel die gnädige Langmuth gegen dieses Volk, der Wunsch es doch noch zu retten hervorgehoben wird, und je näher es lag, den für das Volk V. 8. f. Fürbitte einlegenden ἀμπελουργός auf Christus zu beziehen, so daß auch dieser in ein näheres Verhältniß zum Judenthum gesetzt schien, als Marcion zugeben konnte. V. 1—5 strich Marcion entweder wegen der Zusammengehörigkeit dieses Abschnitts mit V. 6—9, oder weil in ihm Christus selbst zu direkt einen Akt verdammender Strafgerechtigkeit ankündigt, als daß er ein solches Auftreten mit seiner Ansicht von dem Charakter der christlichen Offenbarung hätte vereinigen

können. Wenn er in Kap. 11 die VV. 49—51, in Kap. 21 die VV. 21. 22 ausließ, so mußte er noch mehr unsre Stelle beseitigen, da dort nur im Allgemeinen von Strafgerichten, welche das jüdische Volk treffen werden, hier aber geradezu von einem ἀπολεῖσθαι πάντας die Rede ist. Die Beibehaltung von Stellen wie 12, 46—48. 57. ff., in welchen die paraboliſche Ausdrucksweiſe eine mildere Deutung zuläßt, und 21, 23. ff., in welchen der Untergang des jüdiſchen Volkes im Tone barmherzigen Mitleidens ausgeſprochen wird, kann hiegegen nichts beweiſen. Bei der Erzählung des Einzugs in Jeruſalem gibt Hilgenfeld zu, daß ihre Auslaſſung dogmatiſche Gründe hatte, und auch Baur ſpricht ſich nicht mehr ganz beſtimmt für die entgegengeſetzte Anſicht aus, wie es denn auch nicht wahrſcheinlich iſt, daß in einem auf Vollſtändigkeit und Kontinuität der Darſtellung ausgehenden Evangelium gerade dieſe wichtige und zudem allbekannte Begebenheit gefehlt haben ſollte. Endlich rechnet Baur namentlich auch Kap. 1 und 2 zu den ſpätern Zuſätzen, die Marcion in ſeinem Lukas noch gar nicht vorgefunden haben ſoll, und zwar theils weil die judaiſirende Tendenz der Vorgeſchichte mit dem Paulinismus des Verfaſſers zu ſtark kontraſtire, theils weil, wenn dieſelbe urſprünglich zum Evangelium gehört hätte, die Genealogie paſſender an der Stelle angebracht worden wäre, wo zuerſt von den Eltern Jeſu die Rede iſt (1, 27). Aber auch dieß können wir nicht zugeben. Die Einſchaltung des Geſchlechtsregiſters in die Geburtsgeſchichte hätte dieſelbe in einer Art und Weiſe unterbrochen, durch welche die harmoniſche Abrundung dieſes ſchönen poetiſchen Ganzen völlig verloren gegangen wäre, und gerade weil der Verfaſſer Pauliner war, hatte die Nachweiſung der genealogiſchen Verhältniſſe Jeſu für ihn nur eine untergeordnete Bedeutung, daher er ſie erſt am Schluß von Kap. 3 in der Geſtalt einer blos nachträglich gegebenen Notiz einſchaltet. Auch am Ende der Kindheitsgeſchichte (2, 52) fand ſie keinen paſſenden Platz, da der Verfaſſer die Parallele zwiſchen Johannes und Jeſus, die ſich aus Kap. 1 und 2 auch in Kap. 3 forterſtreckt, vorher zu Ende bringen mußte, ehe es angemeſſen war, die Aufmerkſamkeit des Leſers auf einen andern und zudem weniger bedeutenden Gegenſtand zu lenken; die Genealogie ſteht vielmehr am paſſendſten eben da, wohin er ſie geſtellt hat, nämlich am Anfang der öffentlichen Thätigkeit Jeſu (ἀρχόμενος V. 23), indem ſie ſein Verhältniß zu der Menſchheit, in deren Mitte er nun treten ſoll, in der dem Stand-

punkt des Evangeliums entsprechenden Weise zur Anschauung bringt. Die judaisirende Färbung der beiden ersten Kapitel aber hat einerseits ihren Grund in den Quellen, die hier dem Verfasser vorlagen, und sie stimmt andrerseits sowohl mit der Tendenz des Evangeliums und der Apostelgeschichte (darzustellen, wie das ursprünglich wesentlich auch den Juden bestimmte Heil nur durch ihre eigene Schuld zu den Heiden übergeht) als mit der Art vollkommen zusammen, wie sonst bei Lukas die universelle Bestimmung des Evangeliums erst allmälig hervortritt. Wenn Luk. 24, 21. A.G. 1, 6 die Apostel von derselben noch ganz und gar keine Ahnung haben und auch von Jesus selbst bis dahin keine Belehrung über sie erhalten, so ist es ganz in der Ordnung, daß auch die messianischen Erwartungen und Verheißungen der Vorgeschichte noch in ganz israelitisch nationaler Farbe erscheinen und nur an wenigen Stellen auf die Universalität des christlichen Heils von ferne hingedeutet wird (2, 14. 32). Wollte man die Vorgeschichte aus dem Evangelium entfernen, so müßte dasselbe auch bei Stücken, wie 13, 16. 19, 9 geschehen, in welchen Jesus als der Messias des Volkes „Abrahams" auftritt. Baur identificirt den spätern Verfasser, der nach seiner Ansicht zu dem ursprünglichen Lukas die Vorgeschichte und die übrigen bei Marcion fehlenden Stücke (darunter auch 4, 16—30) hinzugethan haben soll, mit dem Verfasser der Apostelgeschichte und findet den Unterschied zwischen diesem und dem ursprünglichen Verfasser, daß sich bei letzterem der paulinische Geist hauptsächlich in der Antithese gegen die Urapostel, bei ersterem in seiner antithetischen Tendenz gegen das Judenthum ausspreche; allein dieser Unterschied läßt sich nicht festhalten, da sich die antijüdische Tendenz durch das ganze Evangelium (2, 34. f. 6, 22. 23. 26. 10, 8. 30. ff. 11, 14 — 13, 9 u. s. w.) ebenso hindurchzieht, wie durch die Apostelgeschichte, und da auch diese wie das Evangelium den beschränkten judaistischen Vorstellungen der Apostel von dem Werk Jesu entgegentritt (1, 6. ff.) und hervorhebt, daß sie erst höherer Belehrungen (durch den heiligen Geist und besondere Offenbarungen, wie 10, 11. ff.) bedurften, um zur vollen Einsicht in die evangelische Wahrheit zu gelangen. Sowohl dem Judenthum als dem Judenchristenthum gegenüber verhalten sich Evangelium und Apostelgeschichte vollkommen gleich, indem z. B. letztere geradezu die Aufhebung des Gesetzes ausspricht (15, 10. 11); nur der Unterschied findet statt, daß in der Apostelgeschichte die ältern Apostel durch höhere Offenbarungen endlich wirklich zu der Einsicht

in die universelle Bestimmung des Werkes Jesu gebracht werden, die ihnen früher fehlte, aber es ist dieß ein Unterschied, der nicht zu einer Trennung beider Schriften berechtigt, sondern vielmehr gerade auf ihre Zusammengehörigkeit hinweist, indem die durch das ganze Evangelium hindurchgehende Hervorhebung der Schwierigkeiten, die das Erkennen Jesu für die Jünger hatte, eben nur den Zweck haben kann, die Mittheilung der δύναμις ἐξ ὕψους, welche dieselben ein für allemal heben soll, vorzubereiten. Die Schilderung des beschränkten Gesichtskreises der Jünger im Evangelium soll allerdings auch dazu dienen, den judenchristlichen Partikularismus zu bekämpfen, indem die judaistischen Vorstellungen der Jünger von dem Werk Jesu eben dieser Zeit, in welcher es ihnen überhaupt noch an einem richtigen Verständnisse ihres Herrn fehlte, zugewiesen und hiedurch indirekt als Produkte eines noch ganz untergeordneten geistigen Standpunktes charakterisirt werden; aber dieses Negative ist auch im Evangelium nicht der einzige Zweck, auch das Evangelium weist darauf hin, daß diese Beschränktheit aufhören, die wahre und vollständige Einsicht in das Werk Jesu den Jüngern noch aufgehen, der Universalismus des christlichen Heiles auch ihnen noch zum Bewußtsein kommen und damit zur allgemeinen Anerkennung gelangen werde (vgl. außer 24, 44. ff. auch 21, 15), wie dieß in der Apostelgeschichte endlich wirklich geschieht. Das Evangelium bereitet Dasjenige vor, was in der Apostelgeschichte zur Ausführung kommt; die Apostelgeschichte weist ebenso auf das Evangelium zurück als auf ihre nothwendige Voraussetzung, beide Schriften verhalten sich zu einander wie Weissagung und Erfüllung und bilden so Ein unzertrennliches Ganzes. Die irenische Tendenz des zweiten Theils der Apostelgeschichte, wie sie namentlich in der judaisirenden Färbung der Lehre und Wirksamkeit des Apostels Paulus hervortritt, widerspricht dem Evangelium, wenn man es seinem ganzen Umfange nach nimmt, ebensowenig als den antijüdischen Partien der Apostelgeschichte selbst; der Schein dieses Widerspruchs entsteht nur dann, wenn man Kap. 1. 2 und andere verwandte Elemente des Evangeliums herausnimmt und so nur die (von Marcion beibehaltenen) antijüdischen Abschnitte zur ursprünglichen Substanz desselben macht (also bereits voraussetzt, daß das Evangelium blos eine antijüdische Tendenz gehabt habe). Außerdem aber läßt sich die Ansicht Baur's, daß der spätere Bearbeiter (der Verfasser des jetzigen Evangeliums und der Apostelgeschichte) das von ihm wie

andrerseits von Marcion schon vorgefundene Evangelium fast ganz unverändert aufgenommen und nur mit einzelnen Zusätzen bereichert habe, nicht vereinigen theils mit der engen Verwandtschaft beider Schriften besonders in sprachlicher Beziehung (vgl. Zeller Theol. Jahrb. 1851. S. 253. ff.), theils mit dem Prooemium, welches erkennen läßt, daß sein Verfasser nicht eine schon fertige Evangelienschrift sich aneignete, sondern ein ganz neues Werk beabsichtigte, das erst aus einer von ihm selbst vorgenommenen Sammlung und Verarbeitung des nothwendigen Materials hervorgehen sollte. Wir können folglich auch in dem Verhältniß unsres Evangeliums zum marcionitischen nichts finden, was uns nöthigte, dasselbe über die oben wahrscheinlich gefundene Zeit seiner Entstehung, über das Ende des ersten Jahrhunderts, herabzusetzen, ein Ergebniß, das sich uns nun auch weiterhin bei der Untersuchung des zweiten Evangeliums bestätigen wird *).

*) Im Uebrigen vergl. die oben angeführte werthvolle Schrift Volkmar's, mit welcher ich nur darin nicht übereinstimmen kann, daß sie das Lukasevangelium zu sehr theils als ideelle Komposition theils als einseitig pauliniſche Parteischrift betrachtet (so namentlich in der Vorgeschichte Kap. 1—3).

III. Das Markusevangelium.

Die Tendenz und Anlage des Markusevangeliums iſt nicht von der Art, daß uns dieſe Schrift ebenſo zahlreiche und beſtimmte Data für die Erkenntniß ihres Urſprungs und ihrer Entſtehungszeit darböte, wie z. B. das Matthäusevangelium. Weder eine ſo ſcharf ausgeprägte dogmatiſche Richtung noch gleich ſichere Hindeutungen auf beſtimmte örtliche und zeitliche Verhältniſſe treten uns hier entgegen; das Ganze hält ſich in beiden Beziehungen in einer ſolchen Allgemeinheit und Unbeſtimmtheit, wie wir ſie nicht leicht bei einer andern größern Schrift des neuen Teſtaments finden. Auch das Verhältniß des Evangeliums zu den beiden andern Synoptikern iſt ſo beſchaffen, daß zwar die enge Verwandtſchaft aller Drei von ſelbſt in die Augen fällt, aber gerade die Hauptſache, die Frage, ob dieſe Verwandtſchaft auf eine Abhängigkeit des Markus von den beiden Andern zurückzuführen oder ob vielmehr Markus eine Quelle für ſie oder doch für einen von Beiden geweſen ſei, ſchwerer zu beantworten iſt als irgend ein anderes Problem der neuteſtamentlichen Kritik. Je mehr in Folge hievon die Anſichten über dieſes Evangelium nach ſehr verſchiedenen Seiten hin aus einander gehen, deſto nothwendiger iſt es, vor Allem die Hauptpunkte, von welchen die Entſcheidung abhängt und mit welchen jede Hypotheſe, wenn ſie nicht haltungslos in der Luft ſchweben will, ſich irgendwie aus einander ſetzen muß, feſtzuſtellen, von hier aus die Durchführbarkeit der einzelnen Hauptanſichten zu unterſuchen, und ſodann mit Rückſicht auf die Zeugniſſe des Alterthums Zeit und Urſprung des Evangeliums zu beſtimmen.

1. Die litterariſche und dogmatiſche Eigenthümlichkeit des Markusevangeliums. Wie man auch das Verhältniß des Markus zu den beiden andern Synoptikern ſich denken möge, ſo viel geht aus der ganzen Anlage und dem Charakter dieſes Evangeliums hervor, daß es einerſeits durch eine epitomatoriſche, d. h. nicht auf quantitative Vollſtändigkeit, ſondern auf Heraushebung des Weſentlichen der evangeliſchen Geſchichte und Lehre gehende Tendenz und in dogmatiſcher Beziehung durch eine allgemeinere, weder judaiſirende noch antijüdiſche Haltung ſich von ihnen unterſcheidet. Epi-

tomatorisch, d. h. übersichtlich, auf das Wesentliche sich beschränkend und zugleich auf Hervorhebung und Markirung einzelner Hauptfakta und = Reden gerichtet ist das Markusevangelium in jedem Falle, nicht etwa blos den beiden andern Synoptikern, sondern ebensosehr der evangelischen Ueberlieferung oder vielmehr der evangelischen Geschichte selbst gegenüber; es ist ja einfache, unbestreitbare Thatsache, daß der Evangelist (dem aus dieser Geschichte schwerlich blos Dasjenige, was er von ihr wiedergibt, zu Ohren gekommen ist) eine große Zahl namentlich von Reden Jesu übergeht und dieß in Stellen wie 4, 33 (*καὶ τοιαύταις παραβολαῖς πολλαῖς ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον*, vgl. V. 13 *πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε*; und V. 34 *τοῖς μαθηταῖς αὐτῶ ἐπέλυεν πάντα*), 2, 2 (*καὶ ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον*), 2, 13 (*καὶ ἐδίδασκεν αὐτούς*, vgl. 9, 31. 10, 1. 12, 35. 38) selbst zu erkennen gibt, es ist gewiß, daß er gerade aus den bekanntesten Partien der evangelischen Geschichte Vieles (wie die Lehren und Reden des Täufers Johannes, seine Botschaft an Jesus, die Heilung des Knechtes in Kapernaum) übergeht; er beginnt selbst seine Schrift mit den Worten: „Anfang des Evangeliums von *) Jesus Christus, dem Sohne Gottes", d. h. er will nicht blos überhaupt eine *διήγησις περὶ τῶν πεπληροφορημένων πραγμάτων* (*περὶ τῶ εὐαγγελίω*) zu geben versuchen, sondern „die Heilsbotschaft" von Jesus Christus vollständig, ihrem ganzen Umfang und Inhalt nach darstellen, zugleich aber auch, wenigstens was ihren Anfang betrifft, Alles, was nicht zu ihr gehört, alles Unwichtige und Unwesentliche weglassen; er sagt bestimmt, es gebe für die evangelische Geschichte einen Anfang, d. h. einen Punkt, über welchen nicht weiter hinauf-, unter welchen aber auch nicht herabgegangen werden dürfe, er fixirt absichtlich und ausdrücklich, also mit dem Bewußtsein, daß man möglicherweise auch noch weitern Stoff in das *εὐαγγέλιον* aufnehmen könnte, eben diesen Punkt, mit dem er beginnt, als den allein richtigen „Anfang", er zeigt damit, daß ihm Nachrichten aus der Zeit vor der Taufe Jesu und wenn wir das *ἀρχή* nach allen in ihm liegenden Beziehungen nehmen,

*) Man kann nur „Evangelium von Christus" oder eigentlich „Evangelium Christi" (das Christum betreffende, Christum verkündigende Evangelium) übersetzen, nicht aber „öffentliche Verkündigung Christi" (Ewald Jahrb. I. 141), was weder mit den übrigen Stellen, wo *εὐαγγέλιον* vorkommt (1, 14. 8, 35. 10, 29. 13, 10. 16, 15), noch mit dem von V. 4 an Erzählten übereinstimmt.

ebenſo auch Darſtellungen, welche die Taufe Jeſu nicht aufgenommen hatten, wohl bekannt ſind, er fängt mit Johannes an, nicht weil er es noch gar nicht anders weiß (wie Ewald Jahrb. I. 141. f. behauptet), ſondern weil er es im Hinblick auf anderweitige Nachrichten und Darſtellungen für das Richtige hält, eben hiemit anzufangen (wie hätte er ſonſt ausdrücklich von einer ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου reden können?). Dieſer Geſichtspunkt, nichts, was zum Ganzen nicht weſentlich gehört, aufzunehmen und dagegen nichts, was zu ihm gehört, zu übergehen, alſo das εὐαγγέλιον mit Weglaſſung des Unweſentlichen und mit vollſtändiger Darſtellung des Weſentlichen zu erzählen, geht denn auch wirklich durch die ganze Schrift hindurch, ſie enthält ihrer Kürze ungeachtet alle Hauptfakta der evangeliſchen Geſchichte, welche weſentlich ſind, wenn das Ganze das „Evangelium von Jeſus Chriſtus dem Sohne Gottes" ſein ſoll, ſie enthält namentlich eine große Zahl von Wunderthaten, in welchen der „göttliche" Charakter der Perſon Jeſu zur Anſchauung kommt, und auch die Lehre Jeſu iſt ihrem weſentlichen Gehalte nach, obwohl ſie nur eine untergeordnete Stellung innerhalb des Ganzen einnimmt, doch vollſtändig wiedergegeben, ihr Verhältniß zum Geſetz und zu menſchlichen Ueberlieferungen (12, 29. ff. 2, 21. 27. 10, 3. ff. 7, 6. ff.), ihre Aufſchlüſſe über das Weſen und die Entwicklung des Gottesreichs (Kap. 4. 12), über Belohnung des Guten und Böſen, über Paruſie und Weltende (Kap. 13, 9. 44. ff.), über die Geſinnungen und Handlungen, die das Evangelium zur Pflicht macht, über Glauben (11, 22. ff.), Liebe (9, 35. 50. 11, 25. 10, 42. 12, 30), Aufopferung (8, 34. ff.), Treue und Wachſamkeit (13, 33. ff.), über Gebet und Almoſengeben (11, 24. 12, 43. ff.), dieß Alles findet ſich, obwohl kurz und auf's Nothwendigſte zurückgeführt, auch in dieſem Evangelium vollſtändig beiſammen. Der Verfaſſer will aber nicht blos auf das Weſentliche ſich beſchränken und nichts Weſentliches übergehen, ſondern er unterſcheidet ſich von den andern Evangeliſten weiter auch dadurch, daß er an vielen Punkten ſeiner Erzählung Fakta und Reden mit Aufwand aller Mittel der Darſtellung in einer Art und Weiſe hervorhebt, wie ſie nur möglich iſt, wenn der Schriftſteller abſichtlich einen Gegenſtand recht in der ganzen Bedeutung und Wichtigkeit hervortreten laſſen will, die er ihm ſelbſt beilegt. Kein Evangeliſt macht ſo wie Markus überall aufmerkſam auf das Außerordentliche des Wirkens Jeſu (1, 27, 5, 42. 7, 24. 36. f. 15, 39) und auf das Aufſehen, das es erregte, (1, 33.

37. 45. 2, 2. 13. 15. 3, 9. 20. 5, 24. 6, 31. 33. 56. 8, 1. 9, 15); kein Evangelium enthält in Vergleich zu ſeinem Umfang eine ſo große Zahl einzelner ausführlich dargeſtellter Wundererzählungen; keines ſtellt ſo beſtimmt wie das des Markus die von Jeſu verrichteten Dämonenaustreibungen überall in den Vordergrund (vgl. 1, 39. 6, 13. 16, 17) und ſchildert mit gleicher Anſchaulichkeit und gleichem Nachdruck die Gewalt, welche die Dämonen über die von ihnen beſeſſenen Menſchen und welche hinwiederum Jeſus über jene ausübte (1, 23. ff. 3, 11. 5, 1—17. 9, 17. ff.); kein Evangelium beſtrebt ſich ſo wie dieſes durch anſchauliche, in's Einzelne gehende Schilderungen auch anderer Wunder Jeſu und insbeſondere der Art und Weiſe, wie Jeſus bei Heilungen zu Werke geht, die Aufmerkſamkeit des Leſers eben auf dieſe Partien der Erzählung hinzurichten (vgl. außer den ſchon ang. St. 5, 41. 6, 40. 41. 8, 7 und beſonders 7, 32. ff. 8, 22. ff. 11, 13. f. 20. f.). Dieſer prägnanten und markirten Schilderung der weſentlichen Hauptfakta entſpricht hin und wieder auch die Darſtellung einzelner Lehren und Reden; wie der Verfaſſer 4, 33 und 34 ausdrücklich bemerkt, daß Jeſus dem Volke gegenüber ſtets des für ſeine Faſſungskraft angemeſſenen paraboliſchen Vortrags ſich bedient habe, und zum Behufe der Veranſchaulichung dieſer Lehrweiſe gegen ſeine ſonſtige Kürze mehrere Parabeln beibringt, ſo wendet er an mehreren Stellen theils Wiederholungen, theils weitere Ausführungen an, um einzelne Ausſprüche Jeſu mit Nachdruck als beſonders wichtig und beachtenswerth hinzuſtellen (2, 19 der wiederholende Zuſatz *ὅσον χρόνον ἔχουσιν τὸν νυμφίον μεθ' ἑαυτῶν, οὐ δύνανται νηστεύειν*; 3, 28 der Zuſatz *ὅσα ἐὰν βλασφημήσωσιν*; 9, 44. 46. 48 dreimalige Wiederholung der Worte *ὅπου ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται*, und die erklärenden Zuſätze *τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο κ. τ. λ.* 2, 27; *πῶς δύσκολόν ἐστιν τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν* 10, 24). Daß das Evangelium einen epitomatoriſchen Charakter habe, und zwar mit der nähern Beſtimmung, daß derſelbe in der Aushebung und Hervorhebung des Weſentlichen der evangeliſchen Geſchichte und Lehre beſtehe, daß es nicht einfach referire, ſondern mit ſchriftſtelleriſcher Kunſt Haupt- und Nebenpartien zu ſcheiden und die erſtern in den Vordergrund zu ſtellen ſich beſtrebe, dieß wird nach dem bisher Bemerkten (worüber wir auch auf Baur krit. Unterſ. S. 550. f. und Markusevangelium S. 57. 150. ff. verweiſen), nicht wohl

bezweifelt werden können (wie denn auch die Anerkennung dieſer Tendenz des Evangeliums von der Frage über ſein Verhältniß zu Matthäus und Lukas gänzlich unabhängig iſt). Dieſer epitomatoriſchen Tendenz in litterariſcher Beziehung entſpricht nun aber weiter der doktrinelle Charakter des Ganzen, ſofern daſſelbe ja auf den erſten Anblick von allen andern, kanoniſchen und nichtkanoniſchen Evangelien ſich dadurch unterſcheidet, daß es weder judaiſtiſch noch antijüdiſch iſt und ſtatt deſſen vielmehr ſein ganzes Intereſſe auf die Veranſchaulichung der aus dem Leben und Wirken Jeſu hervorleuchtenden göttlichen Kraft und Erhabenheit, mit Einem Wort auf die Darſtellung „Jeſu Chriſti als des Sohnes Gottes" concentrirt, wie wenn es auch hier die Aufmerkſamkeit des Leſers vom weniger Weſentlichen auf die Hauptſache, auf den Grund und Mittelpunkt der ganzen „evangeliſchen Verkündigung" hinlenken wollte (1, 1). Was zuerſt das Verhältniß des Evangeliums zum Judenthum betrifft, ſo fehlen ihm auf der einen Seite alle jene judaiſtiſchen Elemente, deren Matthäus ſo viele hat, es fehlen ihm alle Ausſprüche der evangeliſchen Ueberlieferung, nach welchen Jeſus nur zum Volk Israel geſandt wäre, es fehlt die Verheißung, daß die Apoſtel die zwölf Stämme Israels richten werden, die Bezeichnung des Tempels als τόπος ἅγιος (indem hiefür 13, 14 ὅπου οὐ δεῖ geſetzt iſt), der Ausſpruch über die Unvergänglichkeit des Geſetzes; es iſt namentlich bezeichnend, wie 7, 27 bei der Erzählung von dem kananäiſchen Weibe das Wort Jeſu οὐ καλόν ἐστιν (wofür Matthäus beſtimmter ἐκ ἔξεστιν hat) λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις durch die vorangeſtellten Worte ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα nicht nur gemildert, ſondern im Grunde geradezu aufgehoben wird; es fehlt die Bevorzugung des Petrus vor den übrigen Apoſteln von Seiten Jeſu, ſo ſehr ſonſt das Evangelium doch gerade dieſem Apoſtel eine ganz beſondere Aufmerkſamkeit zuwendet; auch die Tempelreinigung erſcheint in Folge der Beibehaltung der jeſajaniſchen Worte (οἶκος προσευχῆς) πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν als eine Handlung, die mit einem beſonderen Intereſſe für die nationale jüdiſche Religionsverfaſſung auch nicht das Mindeſte zu ſchaffen hat. Dagegen iſt nicht nur die Polemik Jeſu gegen buchſtäblich äußerliche Sabbathsbeobachtung (2, 23 — 3, 4), gegen die phariſäiſchen Reinigkeitsſatzungen (7, 15. ff.) und gegen den Phariſäismus überhaupt (2, 21. ff. 7, 8. ff. 8, 15. 12, 38. ff.) und der Ausſpruch über die nur temporäre Gültigkeit

der mosaischen Ehegesetzgebung (10, 3. ff.) beibehalten, und zwar ist diese Seite der Lehre Jesu überall (2, 19. 27. 7, 8. 13. 10, 12) mit Zusätzen wiedergegeben, welche sie mit besonderer Wichtigkeit hervorheben; vor Allem aber wird in der Stelle 12, 28—34 die Gottes- und Nächstenliebe mit großer Ausführlichkeit unter ausdrücklicher Hinweisung auf ihren Vorzug vor allem und jedem Opferdienst für das höchste Gebot erklärt, und dem Ausspruch Jesu Matth. 26, 61 eine Form gegeben, welche deutlich genug auf die durch das Christenthum an die Stelle des Tempelkultus gesetzte innerliche Gottesverehrung hinweist (*ναὸν ἀχειροποίητον* 14, 28; vgl. Baur Unters. S. 141, Hilgenfeld Markus S. 127). In Uebereinstimmung hiemit heißt das Christenthum auch bei Markus „eine neue Lehre" (1, 27), und wie Lukas die Gesetzeserfüllung hinter dem Glauben zurücktreten läßt, so gebraucht auch Markus für das Christenthum den seinen eigenthümlichen Charakter als Religion der Erlösung bezeichnenden Ausdruck *εὐαγγέλιον*, der überall wiederkehrt (1, 1. 14. 15. 8, 35. 10, 29. 16, 15) und hebt die rettende Kraft des Glaubens sehr bestimmt hervor (5, 34. 9, 23. 10, 52 und besonders 16, 16 *ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται*, wogegen Matth. 28, 20 *τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν*); auch die universelle Bestimmung des Christenthums wird auf's Bestimmteste von Jesus selbst ausgesprochen (13, 10, wo der matthäische Zusatz *εἰς μαρτύριον* S. 24 weggelassen ist, vgl. 4, 32. 11, 17. 16, 15. 20). Allein ebensosehr, wie alles judaistisch Gesetzliche und Partikularistische, fehlt (mit Ausnahme der Opposition gegen das jüdische Ceremonienwesen) Alles, was direkt gegen das Judenthum und die jüdische Nation überhaupt gerichtet ist, es fehlen die Strafreden des Täufers an's jüdische Volk, die Heilung des Knechts in Kapernaum und die Botschaft des Täufers mit ihren Aussprüchen gegen die Juden, die Erinnerung an die Niniviten, die Bedrohung der ungläubigen Städte (dafür ein bloßes *ἐθαύμαζεν διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν* 6, 6, vgl. 8, 12), die Worte Matth. 13, 14 über die Verstockung des Volks (indem hiefür ganz allgemein *οἱ ἔξω*, die nicht zum Jüngerkreis Gehörigen, gesetzt ist) und ebenso alle antijüdischen Elemente, die der dritte Evangelist in seine Schrift aufgenommen hat; Jesus wird vom jüdischen Volke, nur mit Ausnahme der Pharisäer, Synedristen, Herodianer und seiner Landsleute und Verwandten, überall mit gläubiger Begeisterung aufgenommen, seine Lehre erhält die ausdrückliche Zustimmung eines *γραμματεύς* (12,

28. ff. vgl. 7, 1 die Limitation τινες τῶν γραμματέων), er nimmt das Geſetz Gottes gegen den Phariſäismus in Schutz (7, 8. ff.), er führt bei der Frage über die πρώτη ἐντολή den Monotheismus, das dem Judenthum und Chriſtenthum Gemeinſame, ausdrücklich als das erſte aller Gebote an (12, 29), nennt den Tempel ein Bethaus für alle Völker und erkennt an, daß den Juden immerhin das χορτασθῆναι πρῶτον zukomme (7, 27); ebenſo hebt der Verfaſſer überall hervor, daß das Evangelium von Chriſtus in genauſter Uebereinſtimmung mit der altteſtamentlichen Prophetie ſtehe (1, 1. 9, 12. f. 12, 10. 14, 21. 49. 15, 28). Kurz das Chriſtenthum iſt zwar etwas Neues, es iſt die vollkommene, letzte und endgültige Offenbarung Gottes (πεπλήρωται ὁ καιρός 1, 15), aber es tritt nicht in ſeinem Gegenſatze zum alten Teſtament, ſondern überall nur in vollſter Einheit und Harmonie mit demſelben auf; es iſt weder ein poſitives Intereſſe für das Judenthum vorhanden noch ein konträres und antithetiſches; das εὐαγγέλιον nimmt ſeinen Standpunkt über allen dieſen Fragen und will nichts von ihnen wiſſen, es ſoll auch hier nur das Eine und Weſentliche, die Göttlichkeit des Evangeliums und ſeine Harmonie mit der ältern Offenbarung Gottes, zur Anſchauung gebracht werden. Das Poſitive, das im Markusevangelium an die Stelle dieſer untergeordneten polemiſchen Elemente tritt, iſt die Göttlichkeit der Perſon Chriſti, und zwar ſo, daß dieſe Göttlichkeit nicht dogmatiſch (wie z. B. im vierten Evangelium), ſondern geſchichtlich, durch unmittelbare Darſtellung der göttlichen Kraft und Erhabenheit des Wirkens Jeſu veranſchaulicht und ſo auch hier alles Eingehen auf minder Weſentliches, auf die formelle Faſſung des Glaubens an Chriſtus in theoretiſche Lehrſätze, vermieden wird. Es iſt zwar 1, 12 (vgl. 2, 8. 3, 30) vom Geiſte Gottes die Rede, welcher Jeſu inwohnte, und es iſt (Hilgenfeld Evv. Juſtin's S. 281) wahrſcheinlich, daß der beſondere Nachdruck, der 15, 39 bei der Erzählung des Kreuzestodes auf die φωνὴ μεγάλη, mit welcher Jeſus (V. 37) verſcheidet, gelegt wird, den Tod als den Moment bezeichnen ſoll, in welchem dieſer göttliche Geiſt ſich von dem ſterblichen Körper trennt und hiebei eben durch dieſen bei gewöhnlichen Menſchen in ſolcher Lage unmöglichen gewaltigen Schrei den Umſtehenden die ihm eigene übernatürliche Kraft zu erkennen gibt (vgl. das κράξαν φωνῇ μεγάλῃ beim Ausfahren der Dämonen 1, 26. 3, 11. 9, 26); aber ſonſt iſt weder in Form einer Geburtsgeſchichte noch in unmittelbar doktrineller Weiſe von der gött-

lichen Natur Jesu die Rede, indem namentlich auch sein Ausspruch über sein Verhältniß zum Vater Matth. 11, 27 in diesem Evangelium fehlt; vielmehr ist es stets nur sein Auftreten und Wirken mit übernatürlicher, Alles vermögender, alles Feindliche niederschlagender, überall Staunen und Entsetzen erregender und von ihm auf seine Jünger (3, 15. 6, 13. 16, 17) übergehender Kraft, was bei Markus noch bestimmter als z. B. bei Lukas, in ähnlicher Weise wie beim vierten Evangelisten hervortritt (vgl. 8, 23 mit Joh. 9, 6) und den Hauptinhalt des ganzen Evangeliums bildet. Die Dämonenaustreibung, d. h. die Bewältigung der übernatürlichen Kräfte des Bösen ist von Markus am entschiedensten unter allen Evangelien als das Specifische der Wirksamkeit Jesu hingestellt (S. 313); in keinem Evangelium ist so stark wie in dem seinigen der übermenschliche Eindruck des Auftretens Jesu geschildert, in Folge dessen er stets von großen Volksmassen umlagert und bedrängt wird, die nicht genug bekommen, ihn zu sehen und zu hören und zu preisen, und ihm fast keinen Raum zu freier Bewegung lassen; kein Evangelist hebt die Unfähigkeit der Jünger, in Jesus den Messias zu erkennen und den Gang seines Werkes zu begreifen, so entschieden immer wieder hervor, wie Markus, weil eben das Außerordentliche, Ungewöhnliche (*καινόν* 1, 27) und Unbegreifliche das wesentliche Merkmal des Auftretens Jesu sein und eben an diesem Unvermögen seiner nächsten Umgebung ihn zu begreifen, an diesem niederdrückenden, gleichsam betäubenden Eindrucke, den sein Wirken ausübt, zur Anschauung kommen soll. Auch der Umstand gehört hieher, daß Markus die bei den andern Evangelisten nur seltenen Verbote der Bekanntmachung der Heilungen nicht nur in einer (geschichtlich sehr unwahrscheinlichen) strengen und herben Weise (1, 43. f.) ergehen läßt, sondern sie auch bei Veranlassungen anbringt, wo sie zum Voraus undurchführbar und vergeblich waren (5, 43. 7, 36. f. 8, 26), was seine Erklärung nur in der Absicht finden kann, das ungemeine Aufsehen, das die Wunderthätigkeit Jesu machte, durch die Hervorhebung der Thatsache, daß Jesus an seinem Theile nichts dazu beitragen (7, 24), sondern es vielmehr hindern wollte, vollends recht groß und bedeutend erscheinen zu lassen. Weiterhin ist in dieses Gebiet zu rechnen die Weglassung der Zweifel des Täufers an Jesu (wie im vierten Evangelium), die Hervorhebung der *παῤῥησία* Jesu (8, 32) und der Selbstständigkeit seines Handelns (3, 13 *προσκαλεῖται οὓς ἤθελεν αὐτός*); unter diesen letztern Gesichtspunkt stellt er, wie

wenn das „Neue" und Selbſtſtändige des Auftretens Jeſu auch in ſolchen Aeußerlichkeiten ſich kundgeben müßte, ſogar die Thatſache, daß Jeſus einigen ſeiner Jünger neue Namen gibt, obwohl hiedurch der Hauptgeſichtspunkt, die Bezeichnung der Charaktere dieſer Jünger, in völlig ungeſchichtlicher Weiſe beſeitigt wird (3, 16. 17). Bemerkenswerth iſt es ferner, wie 3, 28 davon, daß Widerſetzlichkeit gegen den Menſchenſohn vergeben werden könne (Matth. 12, 32. Luk. 12, 10) kein Wort geſagt, vielmehr V. 30 (vgl. V. 23) die *βλασφημία τῶ πνεύματος τῶ ἁγίω* ausdrücklich in die Läſterung der Perſon Jeſu ſelbſt (*ὅτι ἔλεγον Πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει*) geſetzt, der Matth. 12, 31. 32 gemachte Unterſchied zwiſchen Angriffen auf ſeine Perſon und auf den Geiſt ſeiner Wirkſamkeit beſeitigt, nicht die aus ſelbſtſüchtiger Verſtocktheit hervorgehende Verleumdung des Reinen und Guten, ſondern eben die Schmähung der Perſon, die Verletzung der Ehrfurcht, die man Jeſu ſchuldig iſt, als ſchlechthinige, nie zu vergebende Schuld bezeichnet wird. Dieſe chriſtologiſche Tendenz des Markusevangeliums unterſcheidet ſich zwar von der des johanneiſchen dadurch, daß nicht der Glaube an Jeſus als Sohn Gottes, ſondern der Glaube an das von ihm verkündigte *εὐαγγέλιον*, deſſen Inhalt die Nähe des Gottesreiches bildet, gefordert wird (1, 15. vgl. 16, 15. 16), daher denn auch ſehr ſtarke Ermahnungen gegeben werden, der Wiederkunft Chriſti ſtets eingedenk zu bleiben und durch unermüdete Wachſamkeit ſich vor der Verdammniß zu retten (4, 29. 13, 33. ff. 9, 1); allein eben weil nicht wie bei Matthäus die Geſetzeserfüllung, ſondern der Glaube an dieſe zukünftige höhere Ordnung der Dinge hier das Weſentliche, das Seligmachende iſt, hat auch der Glaube an die höhere Natur Jeſu eine größere Bedeutung, da nur die Anerkennung Jeſu als des *υἱὸς θεῦ* die Vermittlung für den Glauben an die von ihm verkündigte *βασιλεία θεῦ* bilden kann; je übernatürlicher, gewaltiger und göttlicher das Auftreten und Wirken Jeſu iſt, deſto mehr kann auch der Glaube an ſein *εὐαγγέλιον* gefordert und der Unglaube mit Verdammniß beſtraft werden (16, 16), die in dem Leben Jeſu auf Erden ſich kundgebende übermenſchliche Erhabenheit dient ſeiner Verkündigung von der *βασιλεία θεῦ* zur Bewährung, und darum iſt dieſe Erhabenheit und Göttlichkeit ſeines Wirkens der Hauptinhalt des Ganzen *). Eben hierauf, daß der durch die

*) Mit Recht ſagt Credner Einl. S. 109, die eigenthümliche Richtung des

Anerkennung Jesu als υἱὸς θεοῦ vermittelte Glaube an das Evangelium vom Reich Gottes das Wesentliche ist, beruht es, daß die Reden und Lehren Jesu gegen die Wunder, welche die Göttlichkeit seiner Person darstellen, bei Markus so vollkommen zurücktreten und außer den Streitreden mit den Pharisäern nur zwei größere, mit der βασιλεία θεοῦ, mit der ihr inwohnenden höhern Lebenskraft (4, 26—29. 30. ff.), ihrer Wirksamkeit in der Menschheit (4, 3. ff.) und ihrer einstigen Vollendung (Kap. 13) sich beschäftigende Redestücke aufgenommen, Kap. 3. f. aber an die Stelle der Bergrede die Auswahl der Jünger, d. h. eben die Grundlegung zu der realen Verwirklichung der β. Θ., und die paraboliſchen Belehrungen über diese β. Θ. gesetzt werden. Aus dem bloßen epitomatorischen Streben des Evangelisten, keine die harmonische Anordnung des Ganzen störende Rede von großem Umfange aufzunehmen (Baur, Markusev. S. 140) kann die Weglassung der Bergrede nicht erklärt werden, da es ihm ja frei stand, sie abzukürzen und zusammenzudrängen (vgl. 6, 7. ff. 13, 1—37), sondern nur daraus, daß für den Evangelisten überhaupt niemals eine belehrende und ermahnende Rede, wie die Bergpredigt es ist, einen hervorstechenden Akt der Wirksamkeit Jesu abgeben konnte. Allerdings wirkte dazu (vgl. ebd. S. 25) auch noch ein die Form der Reden Jesu betreffendes Motiv mit, nämlich die mit der Anschauung des Verfassers vom Christenthum als einem übermenschlichen und überweltlichen, nur für die Würdigen und Fähigen bestimmten μυστήριον gegebene Ansicht desselben, daß Christus zu den „Draußenstehenden" (4, 11), zum Volke und zu seinen Gegnern, nur in Parabeln gesprochen und blos seinen Vertrauten direkte Belehrungen über das Wesen und die Gesetze des Himmelreichs ertheilt habe (4, 34. 10, 10, vgl. Matth. 19, 9), so daß eine εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ gesprochene Rede wie die Bergpredigt in seinem Evangelium keinen Platz finden konnte und daher der Parabelnvortrag 3, 23 — 4, 34 an die Stelle von jener treten mußte; aber es ist dieß nicht der einzige Grund der Weglassung

---

Evangelisten lasse sich nicht besser bezeichnen als durch die Stelle Hom. Clem. 1, 6 ὡς τις ποτε ἐν Ἰουδαίᾳ — Ἰουδαίοις τὴν τοῦ ὑιδίου θεοῦ εὐαγγελίζεται βασιλείαν —, τοῦ δὲ πιστεύεσθαι αὐτὸν χάριν ὅτι θειότητος γέμων ταῦτα πνέει πολλὰ θαυμάσια σημεῖά τε καὶ τέρατα διαπράττεται κελεύσει μόνῃ, ὡς παρὰ θεοῦ εἰλημφὼς τὴν ἐξουσίαν.

derſelben, ſie beruht vielmehr eben auch darauf, daß nach dem Plane des Evangeliſten niemals durch weitläufigere, in's Specielle eingehende doktrinelle Ausführungen der Blick des Leſers auch nur einen Augenblick von der Anſchauung der thätigen Wirkſamkeit Jeſu abgelenkt werden ſollte, daher er nur die weſentlichſten Hauptausſprüche über Glauben, Liebe u. ſ. w. an einzelnen Orten ſeines Evangeliums zerſtreut wiedergibt, ſonſt aber, mit Ausnahme der auf die βασιλεία θεοῦ ſich beziehenden Parabeln und Reden, Jeſum nicht als διδάσκαλος, ſondern als Gründer des Gottesreichs durch fortwährenden Kampf mit ſeinen menſchlichen und übermenſchlichen Gegnern und durch wundervolle Erweiſungen der ihm inwohnenden höheren „δύναμις“ (5, 30) auftreten läßt. So gewiß das Evangelium in doktrineller Beziehung einen neutralen, alles Judaiſtiſche und Antijüdiſche beſeitigenden Charakter zeigt, der nothwendig angenommen werden muß, wenn man die Weglaſſung der Erzählungen von der Botſchaft des Täufers und vom Hauptmann in Kapernaum und der ſich an ſie anknüpfenden Reden Jeſu nicht entweder ganz unerklärlich finden (Baur S. 22) oder nur aus äußern formellen Gründen ableiten will (S. 13. 21), die nicht genügen können, da es ja z. B. dem Schriftſteller nicht ſchwer fallen konnte, für die letztgenannte Erzählung trotz dem, daß er ſie nicht mehr wie Matthäus und Lukas der Bergrede anreihen konnte, irgendwo eine paſſende Stelle im Kontext ſeiner Geſchichte zu finden: ebenſogewiß hat es auch, wie ſchon 1, 1 ausſpricht, eine chriſtologiſche Tendenz, die das Hauptgewicht nicht auf die Lehre, ſondern auf die Perſon gelegt wiſſen will und daher der erſtern immer eine nur untergeordnete Stellung anweiſt. Während bei Matthäus die Lehre theils an ſich Hauptſache, theils Dasjenige iſt, was auf den höhern Charakter der ſie verkündigenden Perſönlichkeit aufmerkſam machen und hinführen ſoll (vgl. 7, 29), geht Markus den umgekehrten Weg von der Perſönlichkeit zur Lehre; die erſtere offenbart durch Handeln und Wirken ihr höheres, übermenſchliches Weſen, und dadurch iſt auch der Lehre ihr höherer Urſprung und Charakter, ihre Bedeutung als göttlicher, alleinſeligmachender Wahrheit geſichert, ſo daß ſie nur ihren Hauptmomenten nach angegeben, nicht aber, wie bei Matthäus, in ihrer ganzen Ausführlichkeit dargelegt zu werden braucht. Wenn das Fehlen aller und jeder Angaben über die Geſchichte Jeſu vor ſeinem meſſianiſchen Auftreten nur aus dem epitomatoriſchen Beſtreben des Schriftſtellers erklärt werden kann, alles zur Sache

ſelbſt (zur Verkündigung des Evangeliums vom Reich Gottes) nicht weſentlich Gehörige wegzulaſſen, ſo zeigt ſich dagegen dieſe poſitive chriſtologiſche Tendenz ſogleich bei der Beſchreibung der Taufe und der Verſuchung; wie Johannes durchaus nur als Vorläufer Jeſu in Betracht kommt, welcher der Welt ankündigt, es werde ein Stärkerer nach ihm kommen (V. 2. f. 7. f. vgl. Joh. 1, 6. 19. ff.), und deſſen Zweifel an Jeſu (Matth. 11) auch aus dieſem Grunde aus der Geſchichtserzählung weggelaſſen wird (vgl. Joh. 3, 26. ff.), ſo iſt auch die Verſuchungsgeſchichte nur dazu da, den höheren Charakter der Perſon Jeſu in's Licht zu ſtellen. Denn wenn es V. 12 heißt, *καὶ εὐθέως τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον*, ſo iſt der Sinn des Evangeliſten kein anderer als der, „ſogleich" nach der Herabkunft des Geiſtes eine Anſchauung von der Wirkſamkeit dieſer über Jeſum gekommenen höheren geiſtigen Gewalt (*ἐκβάλλει*) zu geben. Dieß liegt ſchon in V. 12 ſelbſt, wird aber ebenſo durch die eigenthümliche Darſtellung in V. 13 beſtätigt, wo geſagt wird, Jeſus ſei 40 Tage in der Wüſte geweſen, fortwährend vom Teufel verſucht, mitten unter den Thieren ſich aufhaltend und von den Engeln bedient; auch hier ſind offenbar lauter Züge zuſammengeſtellt, welche dieſen ganzen Vorgang als einen ungewöhnlichen, außerordentlichen und ſomit eben auf die Wirkſamkeit eines höhern Geiſtes zurückweiſenden Akt erſcheinen laſſen. Ein vierzigtägiger Aufenthalt in der Wüſte, ein fortwährendes Verſuchtwerden vom Satan, ein Leben unter Thieren ſtatt unter Menſchen in einſamer Wildniß, ein Bedientwerden von den Engeln des Himmels, dieß Alles iſt ja theils an ſich ſchon ganz außerordentlich, theils zeigen namentlich die Verſuche des Fürſten der Finſterniß Jeſum zu ſich herüberzuziehen auf der einen und die hohe Ehre, die ihm der Himmel erweiſt, auf der andern Seite, daß es ſich hier nicht um einen gewöhnlichen Menſchen, ſondern um eine Perſönlichkeit von höherer Natur und Bedeutung handelt; kurz ſowohl ſchon dieß, daß Jeſus überhaupt in die Wüſte geführt wurde, als insbeſondere die Vorgänge während des Aufenthalts in ihr laſſen in ihm etwas Höheres erkennen, ſofern das Erſtere nur davon, daß eine höhere Gewalt ihn zu einem ſo ungewöhnlichen Aufenthalte „trieb", herrühren konnte, jene Vorgänge aber noch ganz beſonders auf etwas Uebermenſchliches an ihm hinwieſen. Nur wenn man die Erzählung unter dieſen Geſichtspunkt eines außerordentlichen, die höhere Natur Jeſu andeutenden Ereigniſſes ſtellt, läßt ſich begreifen, warum der Evan-

geliſt ſie nicht wie ſo vieles Andere übergeht und warum er ihr gerade dieſe Form gibt; nur ſo findet das καὶ εὐθέως, das ἐκβάλλει, die Erwähnung der θηρία, die Nebeneinanderſtellung des σατανᾶς und der ἄγγελοι eine Erklärung. Wenn Baur S. 139 die Anſicht ausſpricht, Markus ſei deßwegen ſo ſchnell über die Verſuchungsgeſchichte hinweggegangen, weil ſie ihm ſo gut als die Geburts- und Kindheitsgeſchichte noch außerhalb der geſchichtlichen Sphäre zu liegen ſchien, was er in dem räthſelhaften μετὰ τῶν θηρίων ἦν ſelbſt anzudeuten ſcheine, ſo ſpricht hiegegen einmal das ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου V. 1, welches zeigt, daß Markus alles von V. 2 an Erzählte als in die Sphäre der evangeliſchen Geſchichte gehörig betrachtete, und für's Zweite der Umſtand, daß ein Schriftſteller, der ſonſt ſo gar Vieles wegläßt, gewiß nichts aufnahm, was ihm als unweſentlich oder gar „abnorm, abenteuerlich, zuſammenhangslos" erſchien; der Zuſatz μετὰ τῶν θηρίων aber zeigt, daß Markus vielmehr den Aufenthalt in der Wüſte ganz in derſelben Weiſe wie ſonſt anſchaulich ausmalen und das Moment, daß Jeſus 40 Tage lang in völliger Abgeſchiedenheit von der Menſchenwelt gelebt habe, recht beſtimmt hervortreten laſſen will. Nicht erſt mit der Lehrthätigkeit Jeſu läßt er die evangeliſche Geſchichte beginnen, ſondern mit ſeiner Deklaration zum „Sohne Gottes" durch den Täufer (V. 7), der als Vorläufer Jeſu ausdrücklich bezeichnet wird (1, 2. 3. 9, 11. ff.) und daher auch ſonſt für den Evangeliſten beſondere Wichtigkeit hat (6, 16—29), durch die Himmelsſtimme (V. 11) und durch die Mittheilung das πνεῦμα, das ſogleich ſeine Wirkſamkeit an ihm äußert. Wie wichtig dem Evangeliſten dieſes Jeſu inwohnende πνεῦμα und damit das Chriſtologiſche überhaupt iſt, erkennt man außerdem an der Darſtellung des Todes Jeſu (S. 316), und in Kap. 3, 30 an der Art und Weiſe, wie er die Beſchuldigung, daß das in Jeſu ſeiende πνεῦμα ein unreiner Geiſt ſei, mit beſonderem Nachdruck als unvergebbare Sünde bezeichnet (S. 318). Je weniger Markus in einer davidiſchen Abſtammung Jeſu ein Kriterium ſeiner Meſſianität erblickte oder die beſondere und höhere Natur der Perſönlichkeit Jeſu aus einer übernatürlichen Empfängniß *) ableitete, deſto wichtiger

*) Hilgenfeld Markus S. 103 und Baur S. 138 nehmen zwar an, die Veränderung des ὁ τῆ τέκτονος υἱός (Matth. 13, 55) in ὁ τέκτων (Mark. 6, 3) beweiſe, daß auch Markus die vaterloſe Erzeugung Jeſu vorausſetze und eben in dieſer Stelle andeuten wolle. Allein man iſt nicht berechtigt, dieſe Folgerung

war es für ihn, die göttliche Reinheit, Kraft und Wirksamkeit des Jesu mitgetheilten πνεῦμα entschieden durch seine ganze Geschichtserzählung hindurch hervorzuheben; erst von hier aus erhält die Behandlung der Geschichte des Täufers, die Erzählung der Taufe und Versuchung, sowie die überall bemerkbare absichtlich steigernde, in's Außerordentliche ausmalende Darstellung der Wunderthätigkeit Jesu ihre befriedigende Erklärung; ohne die Anerkennung dieser christologischen Tendenz kann folglich die Anlage des Evangeliums weder im Ganzen noch im Einzelnen vollständig begreiflich gemacht werden. Zugleich aber ist auch an dieser Darstellung der Person Christi die vermittelnde, neutralisirende Tendenz des Evangelisten zu erkennen; er lehrt zwar keine übernatürliche Erzeugung Jesu, aber er stellt sie auch nicht ausdrücklich in Abrede, er begnügt sich die Immanenz des πνεῦμα in der Person Jesu hervorzuheben und knüpft dieselbe

---

zu ziehen, da das τέκτων vielmehr von dem Verfasser vermöge seiner Vorliebe für Kontraste deßwegen gewählt ist, um einen Gegensatz zu der σοφία und δύναμις Jesu zu bilden und so zugleich dem Staunen der Nazarethaner eine Motivirung (dergleichen Markus ja noch viele andere hat) zu geben. Auch ist es nicht wahrscheinlich, daß der Evangelist, wenn er von der übernatürlichen Geburt Jesu so fest überzeugt war, daß er sogar den Schein vermeiden zu müssen glaubte, als wolle er durch das ὁ τοῦ τέκτονος υἱός Joseph als Vater Jesu bezeichnen, diese übernatürliche Erzeugung weggelassen haben sollte, statt sie vielmehr ebenso entschieden hervorzuheben, wie alles Andere, was für ihn eine besondere Bedeutung hat. Wir müssen vielmehr hier den Doketen Recht geben, welche Markus so verstanden, daß er eine Vereinigung des Πνεῦμα mit dem natürlich erzeugten Jesus bei der Taufe voraussetze. Hiemit stimmt auch die Beibehaltung des ohne Zweifel ursprünglichen εἰδὲ ὁ υἱός (περὶ τῆς ἡμέρας ἐκείνης οἶδεν) in der Stelle 13, 32 überein. Dieses υἱός, obwohl es das nothwendige Mittelglied zwischen ἄγγελοι und πατὴρ bildet, ließ der erste Evangelist mit Rücksicht auf Stellen wie 28, 18 und gemäß der Wichtigkeit, welche bei seiner Anschauung von Jesu eben das höhere dem Messias inwohnende Wissen für ihn haben mußte (vgl. z. B. 13, 35), aus, während der zweite keinen Anlaß dazu hatte, da ihm Christus weniger Lehrer und Gesetzgeber, als Wunder thuender und hiedurch sich als das was er ist bewährender υἱὸς θεοῦ und Gründer der βασιλεία θεοῦ ist. Sollte jedoch das „τέκτων", υἱὸς Μαρίας dogmatische Gründe haben, so wäre die Sache eher so anzusehen, daß Markus, obwohl er selbst von seinem judenchristlich katholischen Standpunkt aus (s. Abschn. VI.) eine natürliche Erzeugung Jesu annahm, doch nichts der anderen Ansicht direkt Widersprechendes, wie das τέκτονος υἱός, in sein Evangelium aufnehmen wollte, wie dieß die irenische Tendenz des Ganzen nothwendig mit sich brachte.

an denjenigen Akt, der auch sonst überall als der Moment der Vereinigung des Geistes mit Jesu gedacht wurde, an den Akt der Taufe, er gibt auch hier das Wesentliche und allgemein Anerkannte, ohne sich auf bestimmtere doktrinelle Fragen einzulassen. — Nur insofern ist Baur's Ansicht über die Darstellung der Versuchung theilweise richtig, als dieses Ereigniß für Markus allerdings eine geringere Wichtigkeit als die von Jesu selbst verrichteten Wunderthaten hat und daher kürzer als diese erzählt ist. Ganz Dasselbe finden wir (vgl. S. 91) bei der Verklärung; auch dieser von Matthäus und Lukas so hoch gestellte Vorgang ist bei Markus in Vergleich mit den Wundern, die Jesus selbst verrichtet, z. B. mit der gleich nachfolgenden Dämonenaustreibung, ganz obenhin ohne ein besonderes Interesse erzählt, was theils aus der Kürze und Magerkeit der Darstellung theils insbesondere aus der Art und Weise hervorgeht, wie V. 10 die Aufmerksamkeit sogleich wieder von diesem Ereigniß hinweg auf die Auferstehung gelenkt wird (vgl. dag. Matth. 17, 9). Die äußern Vorgänge an der Person Jesu treten zurück hinter den Handlungen, durch welche er selbst die ihm inwohnende göttliche Kraft offenbart; auch hier ist der zweite Evangelist der nächste Vorgänger des vierten, der die Versuchung übergeht und zu der Verklärung ein ganz unbedeutendes Gegenstück liefert (12, 28).

II. Der sekundäre Charakter des Markusevangeliums. Es fragt sich nun, in welcher Art und Weise dieses Evangelium mit allen seinen bisher angegebenen Eigenthümlichkeiten entstanden sei. Die Untersuchung hievon setzt vor Allem ein bestimmtes Ergebniß darüber voraus, ob es zu den primären oder sekundären Erzeugnissen der evangelischen Litteratur gehöre, ob es insbesondere den beiden andern synoptischen Evangelien voranzusetzen oder vielmehr als von ihnen oder doch einem derselben abhängig zu betrachten sei. Was den ersten dieser beiden Punkte betrifft, so müssen wir hier entschieden auf die Seite derjenigen Kritiker treten, welche annehmen, daß das Evangelium (wenigstens seinem Hauptinhalte nach) kein originales, primäres, sondern ein sekundäres Werk sei, das in seiner ganzen Komposition und Manier den Charakter einer schon ziemlich späten Litteraturperiode an sich trägt. Die malerische Anschaulichkeit, um welcher willen man ihm schon einen sehr frühen Ursprung zuerkennen wollte, beruht keineswegs darauf, daß der Verfasser entweder als Augenzeuge oder durch Vermittlung eines Solchen den Begebenheiten selbst näher gestanden wäre, als z. B.

die beiden andern Synoptiker; denn abgesehen davon, daß Markus Manches übergeht, was ein Augenzeuge nicht wohl übergehen konnte (wie die Bergrede), so geht aus vielen Stellen hervor, daß diese malerische Anschaulichkeit vielmehr auf Rechnung der Eigenthümlichkeit, der subjektiven Manier des Schriftstellers selbst zu setzen ist. Wenn z. B. Markus den Täufer sagen läßt: *οὐ ἐκ εἰμὶ ἱκανὸς κύψας λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτῦ* (1, 7), oder wenn er 4, 8 zu den Worten *ἐδίδου καρπόν* hinzusetzt *ἀναβαίνοντα καὶ αὐξανόμενον* oder V. 32 den Beisatz macht *καὶ ποιεῖ κλάδους μεγάλους*, so ist es klar, daß er das Anschauliche überhaupt, auch in den Reden liebt, und ebenso setzen die anschaulichen Züge der Erzählung, auf welche man die Behauptung einer reinen Ursprünglichkeit und eines frühen Alters dieser Schrift gründen will (vgl. Ewald Jahrb. II. 204) nichts Anderes voraus, als eben die Fähigkeit und den Sinn des Schriftstellers für malerisch lebendige Schilderungen (vgl. unter den sehr zahlreichen Beispielen die Schilderung der Lagerung der Volkshaufen bei der Speisung 6, 39. 40; die Schilderung des Glanzes der Kleider Jesu bei der Verklärung 9, 3; die Angabe des Ortes, wo das Füllen gefunden wurde 11, 4; das Abdecken des Dachs, als der Gichtbrüchige zu Jesus gebracht wurde 2, 4; die Zusätze *μετὰ τῶν μισθωτῶν* 1, 20; *προβὰς ὀλίγον* 1, 19; *περιβλεψάμενος* 3, 5. 10, 23. 11, 11; *ἐμβλέψας* 10, 21; *ἐναγκαλισάμενος* 9, 36. 10, 16; *καθίσας* 12, 41. 9, 35; *ὑποκάτω τῆς τραπέζης* 7, 28; *βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην* 7, 30; *ἀναξενάξας* 8, 12; *ἠγανάκτησεν* 10, 14; *ἐν τῇ πρύμνῃ ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον καθεύδων* 4, 38; außerdem 8, 6. 33. 13, 1. 14, 60. 66. 15, 39. 16, 4); es sind dieß lauter veranschaulichende Zusätze, die der Schriftsteller überall aus eigenen Mitteln hinzufügen konnte, und deren regelmäßige Wiederkehr nichts Anderes beweist als dieß, daß diese anschauliche Schilderung stehender Typus oder Manier des Verfassers selbst ist. Auch die archäologischen Notizen, die Markus überall einstreut, sehen sehr wenig nach poetisch lebendiger Ursprünglichkeit, sondern vielmehr sehr verständig und trocken prosaisch aus (so 7, 2—4 die ausführliche Beschreibung der pharisäischen Reinigkeitsgesetze, die Erklärung der *δύο λεπτὰ* 12, 42 durch *κοδράντης*, des *παρασκευή* 15, 42 durch *προσάββατον*, des *αὐλή* 15, 16 durch *πραιτώριον*, des *κοινοῖς* 7; 2 durch *ἀνίπτοις*, die Erklärung, was unter der Lästerung des heiligen Geistes zu verstehen sei, 3, 30; die Notiz, daß Simon Vater des Alexander und

Rufus geweſen 15, 21, die Angabe der Stunde der Kreuzigung 15, 25, die Bezeichnung eines Ἰάκωβος als ὁ μικρός 15, 40 und ebenſo der ſchon oben angeführte Beiſatz 9, 3 οἷα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται ποιῆσαι, der ziemlich proſaiſch und gewöhnlich klingt). Wenn Ewald a. a. O. ſagt, Alles, was ſich im jetzigen Matthäus und Lukas Verwandtes finde, trage nicht mehr dieſen „Schmelz der friſchen Blume, dieſes-volle reine Leben der Stoffe", ſo kann man ſich hierüber in der That nur verwundern, da es im ganzen alten und neuen Teſtament nicht leicht eine reinere, friſchere, objektivere Darſtellung gibt als die des Matthäusevangeliums in ſeiner anſpruchloſen, naiven, wahrhaft epiſchen Einfachheit, während bei Markus die Abſichtlichkeit einer theils auf konkrete Anſchaulichkeit theils auf effektvolle und frappante Schilderung ausgehenden Manier, zu welcher auch das gegen 36mal und zwar oft unpaſſend angebrachte εὐθύς oder εὐθέως gehört, fortwährend zu Tage tritt. Ebenſowenig iſt zu verkennen, daß Markus in dieſer ſeiner pragmatiſchen verſtändigen Abſichtlichkeit namentlich den Ausſprüchen Jeſu ihre urſprüngliche gnomiſche Kürze und Lebendigkeit genommen und Alles gethan hat, ſie in eine nüchtern proſaiſche Form umzugießen, und zwar bald durch Motivirungen, bald durch verdeutlichende und vervollſtändigende Zuſätze, bald durch Umſetzung der tropiſchen Ausdrucksform in die gewöhnliche. So wird z. B. 7, 18. 19 (vgl. Baur Unterſ. S. 554) die Unmöglichkeit, daß Speiſen den Menſchen verunreinigen mit einer der ſchlagenden Kürze des Matthäus gegenüber peinlich ſkrupulöſen logiſchen Verſtändigkeit bewieſen, indem zuerſt mit ſehr überflüſſiger Genauigkeit geſagt wird, daß „die Speiſen nicht in's Herz, ſondern in den Magen kommen", und ſodann, daß der Menſch durch den Sekretionsproceß von allem Unreinen, das etwa an Speiſen ſei, wieder rein gemacht werde (wie wenn, falls dieſe Sekretion nicht ſtattfände, der Menſch doch durch Speiſen verunreinigt werden könnte); 9, 49 wird die Bedrohung mit dem Feuer der Höllenſtrafe durch den allgemeinen Satz, daß Jeder mit Feuer geſalzen, probehaltig gemacht, geläutert werden, d. h. daß Jeder (ſogar der Gute) beim Gericht durch ein Feuer der Prüfung und Läuterung (ſ. 1 Kor. 3, 13—15) hindurchgehen müſſe, und dieſer Satz ſodann wiederum durch die Anſpielung auf das Verbot Opfer ohne Salz darzubringen (3 Moſ. 2, 13) motivirt (in dem Sinne: wie Gott nichts Ungeſalzenes dargebracht werden darf, ſondern jedes Opfer durch Salz ſchmackhaft gemacht, veredelt werden

muß, so kann auch Niemand zur Gemeinschaft mit Gott erhoben werden, ohne zuvor durch das πῦρ der δοκιμασία 1 Kor. 3, 13 hindurchgegangen und dadurch probehaltig d. h. jener Gemeinschaft würdig gemacht worden zu sein, und um wie viel mehr werden folglich Diejenigen einer Pein durch unauslöschliches πῦρ verfallen, welche, innerlich völlig verderbt, keines andern Schicksals würdig sind, als dem, was für die Bessern nur ein vorübergehender Zustand der Prüfung und Läuterung ist, auf immer und ewig zu verfallen?); 9, 39 wird für den Befehl Jesu, den ἐκβάλλων δαιμόνια ruhig gewähren zu lassen, der weitere Grund angeführt, daß, wer kraft des Namens Jesu Thaten verrichte, Jesum nicht so leicht schmähen und so seiner Sache Schaden zufügen könne, ein Satz, durch welchen das einfachere „Wer nicht wider euch ist, ist für euch" allerdings klarer und deutlicher wird, die ganze Antwort Jesu aber an Schärfe und Kraft verliert; 11, 23. 24 wird der bergeversetzende Glaube recht klar und bündig definirt πιστεύειν, ὅτι ἃ λαλεῖ γίνεται (vgl. dagegen Matth. 17, 20 πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως); 14, 7 wird zu dem Ausspruch „Arme habt ihr allezeit bei euch" ganz überflüssig der verdeutlichende und verwässernde Zusatz beigefügt „und könnet ihnen wohl thun, so oft ihr wollt"; V. 8 steht an der Stelle des uneigentlichen Ausdrucks Matth. 26, 12 (πρὸς τὸ ἐνταφιάσαι με ἐποίησεν) der eigentliche, buchstäblich freilich richtigere, aber den Sinn nur abschwächende und verflachende Ausdruck προέλαβεν μυρίσαι τὸ σῶμά μου; 4, 19 setzt Markus zu den bei den andern Evangelisten namhaft gemachten einzelnen weltlichen Gesinnungen den allgemeinen Gattungsbegriff καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι hinzu, so daß das Konkrete, Gnomische des Satzes verloren geht; ebenso 7, 8 und 13 zweimal καὶ παρόμοια τοιαῦτα πολλὰ, was die Bestimmtheit und Schärfe der Worte Jesu nur vermindern kann; 7, 22 endlich wird wieder im Interesse logischer Vollständigkeit ein sehr genaues und umfassendes Sündenregister gegeben, wie wenn Jesus, wenn er von Demjenigen sprach, was den Menschen verunreinigt, alle in dieses Gebiet gehörigen Handlungen und Gesinnungen in möglichster Vollständigkeit hätte aufzählen müssen (vgl. auch μὴ ἀποστερήσῃς 10, 19 und ἀγρούς V. 29. 30). Aehnliches begegnet uns auch in der Geschichtserzählung des Evangeliums. 11, 13 wird als Ursache davon, daß Jesus auf dem Feigenbaum keine Früchte fand, angegeben, es sei damals ὁ καιρὸς σύκων gewesen, obwohl durch diese Motivirung die Verfluchung des Baumes von

Sekten Jesu etwas sehr Hartes, ja Unpassendes erhält; 9, 6 wird die Unbesonnenheit, mit der Petrus drei Hütten auf dem Verklärungsberg zu bauen vorschlägt, sehr unpassend mit ἦσαν γὰρ ἔκφοβοι motivirt; 8, 3 wird vor der zweiten Speisung die Gefahr, die Volksmenge könnte auf dem Heimwege von Schwäche befallen werden, dadurch begründet, daß Einige sehr weit hergekommen seien; Weiteres 2, 15. 3, 32. 6, 14. 50. 31. 15, 15. 11, 25 (vgl. mit Matth. 5, 23). Offenbar haben wir hienach bei Markus das Stadium der verständig pragmatischen Geschichtschreibung vor uns, die ihren Gegenstand nach den logischen Anforderungen der Vollständigkeit, Deutlichkeit und der kausalen Verknüpfung behandelt; wie das Evangelium im Ganzen aus der das Wesentliche und Unwesentliche planmäßig scheidenden Reflexion hervorgegangen ist, so zieht sich dieses verständige Element durch alle Einzelheiten der Erzählung hindurch und gibt ihr ein prosaisches Gepräge, das durch die veranschaulichenden und verdeutlichenden Detailzüge keineswegs aufgehoben, sondern nur desto mehr in's Licht gesetzt wird. Wie in allen Litteraturen die der Grundlage nach prosaisch verständigen, ebendarum aber im Einzelnen so gerne nach signifikanter, „blumigter" Schilderung strebenden Produkte späterer Perioden sich zu den klassischen Erzeugnissen der ältern, ursprünglichern Zeiten verhalten, so verhält sich auch Markus zu Matthäus und zu den nur bei Letzterem in ihrer ursprünglichen Schärfe, Kraft und Lebendigkeit aufbehaltenen Reden Jesu selbst; dem Styl und der Manier nach nähert sich das Markusevangelium schon den breiten, umständlichen, nicht immer geschmackvollen Fragmenten des Nazaräerevangeliums; was also seine Form betrifft, so kann nach dieser Seite von Ursprünglichkeit und hohem Alter nicht die Rede sein (vgl. hiezu weiter Schleiermacher Einl. S. 313. 315). Ebensowenig sprechen für eine besonders frühe Zeit des Evangeliums die Notizen, die es über pharisäisch-jüdische Gebräuche und über andere Einzelheiten gibt; auch diese Eigenthümlichkeit läßt uns einen Schriftsteller erkennen, der es nicht mehr mit der allerersten Sammlung und Verarbeitung des traditionellen Materials zu thun hat, sondern bereits auf untergeordnete Specialitäten, welche nicht zu dem eigentlichen Kern der Geschichte gehören, seine Aufmerksamkeit richtet; sie versetzen uns in eine Zeit, welche sich schon nicht mehr mit der Zusammenstellung des Hauptinhaltes der Geschichte begnügt, in welcher vielmehr bereits das Bedürfniß, auch über einzelne geschichtliche Umstände und

Verhältniſſe genauer orientirt zu werden, erwacht iſt; den Charakter einer originalen, klaſſiſchen, ihren großen Gegenſtand in einfach großartiger Weiſe wiedergebenden, von aller Beibringung entbehrlichen Details noch nichts wiſſenden Darſtellung trägt das Markusevangelium am wenigſten unter allen Evangelien an ſich. Man vergleiche z. B. den Beiſatz ἐπὶ Ἀβιάθαρ ἀρχιερέως 2, 26, der zudem unrichtig iſt; die Beſtimmung der Zahl der χοῖροι 5, 13; das ἤλειφον ἐλαίῳ 6, 13, von dem ſonſt nirgends eine Spur iſt; die minutiöſe und durchaus ungeſchichtliche Art, wie Markus in Folge einer Spielerei mit Zahlen die Worte Jeſu Matth. 26, 34 ſo wiedergibt: πρὶν ἢ δὶς ἀλέκτορα φωνῆσαι ἀπαρνήσῃ με τρίς und daher die zweite und dritte Verleugnung nach dem erſten Hahnſchrei erfolgen läßt (während doch Petrus ſchon durch den erſten an die Worte Jeſu erinnert und hiedurch von einer zweiten Verleugnung abgehalten werden mußte), und außerdem die ſchon oben angeführten, oft ſo unpaſſenden vervollſtändigenden, erläuternden und motivirenden Beigaben. Auch die Vorliebe für hebräiſche Ausdrücke, ſei es nun um ihrer Alterthümlichkeit willen (κορβᾶν 7, 11) oder weil der Verfaſſer, wie z. B. die Gnoſtiker, hebräiſchen Formeln eine zauberhafte Wunderkraft zuſchrieb oder ſie doch zum Gebrauch bei wunderbaren Wirkungen vorzugsweiſe paſſend fand (5, 41 Ταλιθὰ κᾶμι; 7, 34 ἐφφαθά) führt uns keineswegs in eine ſehr frühe Zeit, und Daſſelbe iſt der Fall mit dem terminus εὐαγγέλιον, der erſt ſpäter aus den pauliniſchen Schriften in den allgemeinern kirchlichen Sprachgebrauch (bei Ignatius u. A.) übergegangen iſt. Ferner gehören hieher mehrere Stellen, welche eine wohl erſt in ſpäterer Zeit nöthig befundene Milderung von Ausſprüchen Jeſu enthalten, die, buchſtäblich (wie es in ſpätern Zeiten der Fall zu ſein pflegt) genommen, allerdings etwas Hartes haben, nämlich 10, 24, wo die Worte V. 23 πῶς δυσκόλως οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες εἰς τὴν βασιλείαν θεοῦ εἰσελεύσονται mit der Modifikation τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν wiederholt, und 6, 8. 9, wo den Verkündigern des Evangeliums ausdrücklich einen Stab und Sandalen mitzunehmen erlaubt wird, offenbar ein ängſtliches Beſtreben die Ausſprüche Jeſu mit den Forderungen des praktiſchen Lebens auszugleichen. Aus demſelben Grund ſind die bei Matthäus und Lukas ſo ſtark hervortretenden zahlreichen Ausſprüche über Verzichtleiſtung auf irdiſche Güter mit der einzigen Ausnahme von 10, 24, ſowie in demſelben Kapitel die Stelle über die εὐνέχισις weggelaſſen und die für die

Anhänglichkeit an das Evangelium schon in diesem Leben zu erwartenden Güter und Belohnungen V. 30 ganz besonders hervorgehoben, wie wenn dem Christenthum der düstere weltentsagende Charakter, den man in seiner ursprünglichen Gestalt (namentlich in der, vielleicht auch aus diesem Grunde beseitigten, Bergrede) bei buchstäblicher Auffassung der Reden Jesu allerdings finden konnte, abgestreift werden sollte. Ebenso war es nur einem schon ziemlich späten Schriftsteller möglich, die Angabe Matth. 13, 34 (Mark. 4, 34) χωρὶς παραβολῆς οὐδὲν ἐλάλει αὐτοῖς (τοῖς ἔξω) so abstrakt aufzufassen, daß er die blos einige untergeordnete parabolische Züge enthaltende Rede über den Bund mit Beelzebul als Parabelnvortrag bezeichnen zu müssen glaubte, weil sie an die ὄχλοι (oder γραμματεῖς) gehalten ist (3, 23). Daß die Worte Jesu an das kananäische Weib nur von Matthäus in ihrer ursprünglichen Gestalt erhalten, von Markus aber modificirt sind (S. 314), erkennt auch Ewald an (S. 266). Die Weglassung des gewiß ursprünglichen καὶ πυρὶ (1, 8) verräth ganz besonders (vgl. Ewald S. 157) den spätern Erzähler, der wie Joh. 1, 33 nur Dasjenige aus den Worten des Täufers beibehalten wollte, was sich direkt als Weissagung auf Christus betrachten ließ und wirklich eine treffende Vorausverkündigung des eigenthümlichen Wesens des Christenthums als der Religion des Geistes war (vgl. das später über 14, 58 zu Bemerkende); und wenn Markus durch sein ganzes Evangelium hindurch und besonders am Schlusse die Unfähigkeit der Jünger Jesum und sein Werk zu fassen und zu begreifen in einer hyperbolischen, Lukas noch überbietenden Weise darstellt, so gibt sich auch hierin die eigenthümliche Tendenz einer spätern Zeit, die Kluft zwischen dem Göttlichen und Menschlichen mehr und mehr zu erweitern, deutlich genug zu erkennen (auch hier ist Markus Vorgänger der apokryphischen Evangelien). Endlich spricht schon der Plan und der dogmatische Charakter des Ganzen für eine spätere Zeit; epitomatorische Schriften entstehen erst, wenn die litterarische Produktivität in irgend einem Gebiete schon längere Zeit lebendig gewesen ist, neutralisirende oder vermittelnde Schriften erst, wenn bereits Gegensätze sich entwickelt haben und längere Zeit zur Erörterung gekommen sind; auch aus diesem Grunde muß unser Evangelium einer spätern Epoche der kirchlichen Litteratur zugewiesen werden.

III. Die Quellen des Markus (Verhältniß zu Matthäus und Lukas; das ältere Markusevangelium).

Wenn das Markusevangelium nach dem Bisherigen eine sekundäre, auf ältere Darstellungen zurückweisende Schrift ist, so handelt es sich nun weiter darum, ob wir diese letztern etwa in den beiden andern Synoptikern oder in sonstigen früheren Produkten der Evangelienlitteratur oder in beiden zumal zu suchen haben. Was zuerst Matthäus und Lukas betrifft, so ist Markus mit ihnen so eng verwandt, daß jedenfalls ein Abhängigkeitsverhältniß sei es nun auf der einen oder auf der andern Seite angenommen werden muß. Dieses Abhängigkeitsverhältniß kann nun aber unmöglich ohne die Annahme erklärt werden, daß die Darstellung des Markus im Einzelnen größtentheils aus kombinirender Benützung der bei Matthäus und Lukas vorliegenden entstanden ist. Die Annahme, Markus sei Quelle für die beiden Andern, haben wir wenigstens bei Lukas bereits unhaltbar gefunden. Die weitere, Markus habe Matthäus benützt (und sei hinwiederum Quelle für Lukas), hat schon den sekundären Charakter der Schrift des Erstern gegen sich, von welchem unten bei der Vergleichung Beider noch weiter die Rede sein wird, und ebenso entscheidet gegen diese beiden Annahmen der Umstand, daß, wenn Markus Quelle beider oder eines der beiden andern Synoptiker wäre, sie selbst mit einander mehr zusammenstimmen müßten, als es wirklich der Fall ist (vgl. S. 285). Eine andere mögliche Hypothese, wie die, Markus habe gleiche Quellen mit Matthäus und Lukas gehabt, so daß die Uebereinstimmung seiner Schrift mit den beiden andern ganz von selbst sich ergeben habe, erklärt für sich allein wenigstens gerade die Stellen nicht, in welchen diese Uebereinstimmung am auffallendsten ist, und kommt, je nachdem diese gemeinschaftlichen Quellen näher vorgestellt werden, entweder auf die Griesbach'sche oder auf die Wilke'sche Hypothese *) zurück, auf die erstere, wenn Markus

*) Die Schrift Wilke's, der Urevangelist, hat das Verdienst, die Eichhorn'sche Urevangeliumshypothese, die Schleiermacher'sche Ansicht über die Komposition des Lukas und die Voraussetzung, daß die Geschichtserzählung des Matthäus die ursprünglichste und die Quelle für Markus und Lukas sei, zum Theil wenigstens richtig widerlegt zu haben; im Uebrigen aber fehlt es ihr, weil sie nicht von einer positiven Erkenntniß der gesammten schriftstellerischen Eigenthümlichkeit jedes der drei Evangelisten ausgeht, an einem Prinzip für die richtige Auffassung ihres Verhältnisses unter einander, an einem sichern Maßstabe für die richtige Würdigung der unter ihnen stattfindenden Verschiedenheiten; ebenso enthält die von ihr versuchte Durchführung der Priorität des Markus, wie dieß freilich nicht anders sein kann,

Schriften, die Matthäus und Lukas unmittelbar zu Grund liegen, kombinirend benützte, auf die zweite, wenn die beiden Andern eine der jetzigen Darstellung des Markus bereits ganz nahe stehende Quelle desselben gleichfalls benützten. Das fort und fort sich wiederholende Hinundhergehen zwischen Stücken, die bald mit Matthäus bald mit Lukas fast ganz übereinstimmen, und vor Allem die wie in der Anordnung so auch in einzelnen Stellen stets wiederkehrende Eigenthümlichkeit, daß auch die kleinsten sprachlichen und sachlichen Elemente der beiden andern Evangelisten sich bei Markus vereinigt und verschmolzen finden, kann nur aus einer Benützung Beider durch Markus erklärt werden. Ehe die Vertreter der entgegengesetzten Ansicht eine befriedigende Erklärung dieses Umstandes geben, daß die Darstellung des Markus so oft nur eine wörtliche Kombination der beiden andern ist (wie dieß jede Synopsis zeigt) und nur wenige Abschnitte enthält, in welchen Stellen dieser Art fehlen, während dieß bei den beiden Andern nicht der Fall ist und Jeder von ihnen so viel eigenes Material hat, daß ihre Erzählung dem größten Theile nach doch nicht aus Markus abgeleitet werden kann, werden wir mit Baur (in seiner Schrift über das Markusevangelium) dabei bleiben, daß Markus die seinige aus der bei Matthäus und Lukas vorliegenden kombinirt habe. Auffallend ist allerdings auf den ersten Anblick, daß Markus so wenig von dem Lukas eigenthümlichen Stoffe aufnimmt; man könnte hieraus schließen wollen, daß er neben Matthäus nicht Lukas selbst, sondern eine von diesem vielfach und zwar meist sehr wörtlich benützte Quelle gleichfalls in dieser Art benützt habe. Man könnte weiter den Umstand anführen, daß Lukas, wenn er nicht Markus selbst vor sich hatte, jedenfalls eine mit diesem in Bezug auf Anordnung der Ereignisse und Reden verwandte Schrift voraussetze. Die gegen Matthäus mit Markus übereinstimmende Anordnung Luk. 4—6. 8, 22 — 9, 11 ist allerdings nicht blos auf Rechnung des Lukas, sondern zugleich wenigstens theilweise auf die seiner Quellen zu setzen, da aus dem Plane des dritten Evangelisten (S. 195. ff.) die Reihenfolge der Ereignisse zwar wohl im Ganzen, nicht aber in allen Einzelheiten abgeleitet werden und dieser Plan selbst wieder nicht ohne Mitwirkung einer ihm bereits mehr oder

---

sehr viel Gezwungenes und Willkürliches, wozu namentlich die der Hypothese zu lieb versuchte Ausscheidung einer Reihe angeblich unächter Zusätze aus dem Text des Markus zu rechnen ist.

weniger entsprechenden Darstellung entstanden sein kann. Ebenso verhält es sich mit manchen einzelnen Stellen seiner Schrift. 11, 43 hat er die tadelnden Worte Jesu gegen die Ehrsucht der Pharisäer (*ἀγαπᾶτε τὴν πρωτοκαθεδρίαν κ. τ. λ.*); 20, 46 kehren sie nebst dem Zusatz *οἱ κατεσθίοντες τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν κ. τ. λ.* (V. 47) wieder, und zwar stimmen sie 11, 43 in der Form so ziemlich mit Matthäus, 20, 46. 47 aber nach Form und Stellung fast durchaus mit Markus überein; diese Wiederholung eines schon früher gebrachten Ausspruchs setzt bei 20, 46 eine Quelle voraus, aus welcher Markus denselben ebensogut genommen haben könnte als aus Lukas selbst. 9, 26 hat Letzterer den Spruch *ὃς γὰρ ἂν ἐπαισχυνθῇ με κ. τ. λ.* in derselben Stellung und fast in derselben Form wie Markus (8, 38), 12, 9 dagegen den verwandten *ὁ δὲ ἀρνησάμενός με κ. τ. λ.* in Form und Zusammenhang mit Matth. 10, 33 übereinstimmend; dort weicht er mit Markus von Matthäus (mit welchem sonst der Abschnitt 9, 22—27 harmonirt) ab, hier geht er mit Matthäus, offenbar weil er dort neben Matthäus zwar nicht den Markus, aber eine Quelle gebrauchte, die der Darstellung des Letztern ebenso gut zu Grund liegen könnte als seiner eigenen. Ganz dieselben Erscheinungen wiederholen sich 8, 18 (*ὅς γὰρ ἂν ἔχῃ, δοθήσεται αὐτῷ κ. τ. λ.*) und 19, 26 (vgl. Mark. 4, 25. Matth. 25, 29); 8, 17 *οὐ γὰρ ἐστι κρυπτὸν ὃ οὐ φανερὸν γενήσεται κ. τ λ.*) und 12, 2 (vgl. Mark. 4, 22. Matth. 10, 26); 9, 48 (*ὃς ἐὰν ἐμὲ δέξηται κ. τ. λ.*) und 10, 16 (vgl. Mark. 9, 37. Matth. 10, 40); 8, 16 (*οὐδεὶς δὲ λύχνον ἅψας κ. τ. λ.* vgl. Mark. 4, 21). Auch die Versuchungsgeschichte könnte man anführen, sofern Lukas den vierzigtägigen *πειρασμός* entweder aus Markus oder aus einer ihm verwandten Schrift entlehnt haben muß. Aus all Dem ließe sich der Schluß ziehen, Markus könne ebensogut die in diesen Abschnitten von Lukas benützte Quellenschrift, also etwa das Petrusevangelium benützt haben; ja man könnte dieß wahrscheinlich finden auch um des obwohl ganz speziellen so doch bemerkenswerthen Umstandes willen, daß Mark. 6, 52 (*οὐ γὰρ συνῆκαν ἐπὶ τοῖς ἄρτοις, ἦν γὰρ αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη*) und 8, 17. ff. (*ἔτι νοεῖτε οὐδὲ συνίετε; — ὅτε τοὺς πέντε ἄρτους ἔκλασα κ. τ. λ.*) vorausgesetzt ist, die *κλάσις τῶν ἄρτων* sei unter allen den äußern Andeutungen, die Jesus seinen Jüngern über seine Messianität gab, ehe er sie ihnen direkt offenbarte, gerade diejenige gewesen, an welcher sie ihn noch am ehesten hätten erkennen sollen, wenn sie nicht so ganz und

gar πεπωρωμένοι gewesen wären (indem das absichtlich unbestimmte ὅπου συνίετε ja auf nichts Anderes als auf die höhere Würde Jesu bezogen werden kann); die κλάσις τοῦ ἄρτου findet sich aber gerade Luk. 24, 30. ff. in einer ohne Zweifel dem Petrusevangelium entnommenen Erzählung als Dasjenige, woran die Jünger, nachdem sie vorher πεπωρωμένοι waren, endlich Jesum wiedererkennen (vgl. Joh. 21, 9. ff.). Allein wir wissen nicht, ob nicht gerade der Abschnitt Mark. 7, 1 — 8, 26 im Petrusevangelium vielleicht ebenso wie bei Lukas fehlte, und ob nicht die Stelle Luk. 24 selbst auf die Darstellung des Markus in Kap. 6 und 8 von Einfluß gewesen ist und zu dem ganz besondern Gewicht, das er auf die κλάσις τῶν ἄρτων legt, mitgewirkt hat. Mehr Wahrscheinlichkeit hat eine Berücksichtigung des Petrusevangeliums in der Stelle 16, 12—14 (s. unter Abschn. VI.), allein es folgt hieraus keineswegs, daß dasselbe neben Matthäus die Hauptquelle des Evangelisten war. Auch das Petrusevangelium enthielt schon eine große Anzahl von Stücken, die Markus nicht hat, so daß, wenn dieser deßwegen den Lukas nicht benützt haben soll, weil er so Vieles von ihm nicht aufgenommen hat, ganz Dasselbe auch vom Petrusevangelium gelten müßte. In der That aber kann das Fehlen der meisten eigenthümlichen Stücke des Lukasevangeliums bei Markus nichts dagegen beweisen, daß der Letztere es schon kannte; diese Nichtberücksichtigung des lukanischen Geschichts- und Redestoffes erklärt sich einfach aus dem Streben des Markus nach Kürze, nach Beschränkung auf das Wesentliche und nach Beseitigung alles Antijüdischen (und daneben aus der Grundschrift unsres zweiten Evangeliums, aus dem ältern Markus, von welchem es sich nicht so weit wie Lukas entfernen konnte). Die andern oben zusammengestellten Eigenthümlichkeiten des Lukas führen allerdings auf eine Schrift, die Markus möglicherweise gleichfalls benützen konnte, so daß Lukas für ihn entbehrlich gewesen wäre; aber wir wissen nicht, ob dieselbe mit Lukas im Einzelnen so genau übereinstimmte, daß das Zusammentreffen des Markus mit Letzterem durch sie vollkommen erklärt würde, und es ist daher das Sicherere, nicht das Petrusevangelium, sondern Lukas selbst als Hauptquelle des Markus neben Matthäus zu betrachten. — Deßungeachtet aber reicht die Erklärung des Markusevangeliums aus den beiden andern Synoptikern nicht überall aus; es bleibt immer noch Manches zurück, was man nicht ohne Gewaltsamkeit aus der schriftstellerischen Eigenthümlichkeit und Tendenz seines Ver-

faſſers ableiten kann. Hieher rechnen wir zwar nicht die vielen Zeit- und Ortsbeſtimmungen, indem beſonders die letztern durch ihre regelmäßige und an manchen Stellen gar nicht paſſende Anbringung (*παρὰ τὴν θάλασσαν* 2, 13. 3, 7. 4, 1. 5, 21. *πρὸς τὴν θύραν* 1, 33. 2, 2. *ἐν οἴκῳ* 2, 1. vgl. 3, 19. 9, 33. 7, 17. 24. 9, 28 und 10, 10, wo immer *ἡ οἰκία* da iſt, auch wenn Jeſus auf Reiſen ſich befindet) das Intereſſe für Anſchaulichkeit der Erzählung und beſonders (9, 28. 33. 7, 17. 10, 10) das Streben als ihren Urſprung erkennen laſſen, die Reden Jeſu an die *μαθηταί* auch der Lokalität nach von den Reden *πρὸς „τοὺς ἔξω“* zu trennen und auch dadurch an jenen Unterſchied zwiſchen eſoteriſchen und exoteriſchen Lehren Jeſu (4, 33. f.) immer wieder zu erinnern; ebenſowenig die Vertheilung der Verfluchung des Feigenbaums in zwei Akte, vor und nach der Tempelreinigung, eine Vertheilung, die keinen andern Zweck hat als den, ſtatt dem letztern, weniger bedeutenden Ereigniß vielmehr jenes erſtere zum Hauptfaktum unter dieſen jeruſalemiſchen Thaten Jeſu zu ſtempeln, weil es eine wunderbare, die höhere Macht Jeſu veranſchaulichende Handlung war und zugleich zu einer Belehrung über das dem Evangeliſten beſonders wichtige Thema des Glaubens und der Gebetserhörung Anlaß gab (V. 22. ff.); noch weniger die gekünſtelte Darſtellung der Verleugnung des Petrus (S. 329), oder die unklare Motivirung des Rückzugs Jeſu in die Wüſte 6, 31—33 (*καὶ εἶπεν αὐτοῖς Δεῦτε ὑμεῖς αὐτοὶ κατ᾽ ἰδίαν εἰς ἔρημον τόπον καὶ ἀναπαύεσθε ὀλίγον· ἦσαν γὰρ οἱ ἐρχόμενοι καὶ ὑπάγοντες πολλοὶ καὶ οὐδὲ φαγεῖν εὐκαίρουν*, = 3, 20), ſofern man ja nicht einſieht, inwiefern die große Zahl der *ἐρχόμενοι* und *ὑπάγοντες* und die große Eile derſelben ein Grund für den Rückzug Jeſu und der Apoſtel in die Einſamkeit und für das *ἀναπαύεσθε ὀλίγον* ſein ſoll (während bei Matthäus der Rückzug in die Einſamkeit ein ganz paſſendes, aber dem zweiten Evangeliſten bei ſeiner Anſicht von der Perſon Jeſu anſtößiges und darum von ihm freilich nicht mit Glück beſeitigtes Motiv an der Nachricht vom Tode des Täufers hat), und ſo noch eine große Zahl einzelner ausmalender, vergrößernder und motivirender Züge, an welchen dieſes Evangelium ſo reich iſt. Aber Notizen, wie die Bezeichnung des Levi als Sohnes des Alphäus, des Jakobus 15, 40 als *ὁ μικρός*, der Name Bartimäus für den Blinden von Jericho (wo nicht das *Βαρτίμαιος*, ſondern die Erklärung *υἱὸς Τιμαίου* Zuthat des Schriftſtellers iſt), die Angabe, daß Simon von Cyrene Vater des Ale-

rander und Rufus geweſen, daß Jeſus den Zebedaiden den Zunamen Donnerskinder gegeben, die Angaben über Petrus 1, 36 *καὶ κατεδίωξαν αὐτὸν ὁ Σίμων καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ* und 16, 7 *εἴπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ*, die kurze Erzählung von dem Jüngling in Gethſemane (14, 51), der Zuſatz *ἐκ ἤφιεν, ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ* 11, 16, die Angabe über die Zeit der Kreuzigung (15, 25), die Erzählung 15, 44. 45, daß ſich Pilatus über den frühen Tod Jeſu verwunderte (die allerdings für den Evangeliſten bei ſeiner Anſicht von dieſem Tode S. 316 von Intereſſe war), die Abweichungen des Auferſtehungsberichtes von Matthäus und Lukas, das *ἦν μετὰ τῶν θηρίων* 1, 13, die Aufführung der Herodianer 3, 6, die Erzählung von den Verwandten Jeſu (3, 21), das *Δαλμανουθά* 7, 10 (das Baur S. 61 aus der, doch gar zu abſtrakt ſubjektiven, Abſicht des Markus ableitet, ſeiner Darſtellung einen Schein von Selbſtſtändigkeit zu geben), die Erwähnung Bethſaida's 6, 45, das beſondere Hervortreten der Thätigkeit Jeſu in der Dekapolis (7, 31. 5, 20. 3, 8), die Wunder 7, 32 und 8, 22, der Ausſpruch über den Sabbath 2, 27, alle dieſe Züge laſſen ſich nicht als freie Zuthaten des Evangeliſten betrachten; Baur ſelbſt gibt z. B. S. 105 zu, daß von der Anſicht aus, die nur Matthäus und Lukas als Quellen des Markus gelten läßt, die Erwähnung des Jünglings 14, 51 unerklärlich ſei, und ſpricht ſich bei manchen der übrigen Stellen gar nicht darüber aus, wie ſie genetiſch zu erklären ſeien. Aus der Tradition laſſen ſich Notizen wie über Simon von Cyrene und die Zebedaiden wohl ableiten, nicht aber die ausführlichern der obigen Zuſätze, und noch weniger diejenigen unter ihnen, die für ſich ganz und gar keine Bedeutung haben, ſondern nur als integrirende Glieder einer das Ganze oder doch größere Partien der evangeliſchen Geſchichte umfaſſenden Darſtellung ſich forterhalten und dem Verfaſſer zukommen konnten (ſo namentlich 1, 13. 36. 16, 7. ff. 14, 51. 11, 16. 15, 40. 44. 7, 10. 6, 45. 7, 31). Je unbedeutender dieſe Züge an ſich ſind und je mehr ſie ſich deßungeachtet durch das ganze Evangelium hindurchziehen, deſto nothwendiger iſt es dieſelben auf eine eigene Quelle zurückzuführen, aber allerdings auf eine ſolche, die von Matthäus und Lukas und zwar namentlich von Erſterem nur wenig differirte, da Markus ſonſt unmöglich im Ganzen ſo übereinſtimmend mit jenem und zum Theil auch mit dieſem erzählen könnte. Daſſelbe gilt von den größern der obigen Stücke,

ſie weiſen auf eine eigene Schrift zurück, die aber von Matthäus (und Lukas) eben nur durch dieſe eigenthümlichen Beſtandtheile ſich unterſchieden haben kann und ſonſt ganz mit ihnen übereinſtimmte. Ebenſo findet ſich bei Markus des ſekundären Charakters ſeiner Schrift ungeachtet hie und da ſowohl Matthäus als Lukas gegenüber eine urſprünglichere Darſtellung, die an einigen Stellen geradezu als die Grundlage der matthäiſchen und lukaniſchen betrachtet werden muß, ohne welche die Geneſis der letztern gar nicht begriffen werden kann. So gewiß der Eingang des Evangeliums (V. 1—3) ſich durch den in ihm enthaltenen Gegenſatz gegen andere Darſtellungen als das Produkt eines Spätern zu erkennen gibt (S. 311), welchem es zudem nicht einmal gelang, denſelben mit der V. 4 beginnenden Geſchichtserzählung in eine klare und fließende Verbindung zu bringen (vgl. 16, 8. 9), und ſo wenig Eigenthümliches und Urſprüngliches V. 4—11 enthält (vgl. S. 330), ſo mußten wir doch ſchon früher (S. 89) anerkennen, daß die Darſtellung der Zurückziehung Jeſu in die Wüſte (von dem Zuſatze *καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ* abgeſehen) einfacher und urſprünglicher iſt als die des Matthäus, indem bei Markus eben dieſe Zurückziehung Jeſu aus der menſchlichen Geſellſchaft in die Einſamkeit die Hauptſache und noch nicht die Verſuchung durch den Satan in der Weiſe des ſpätern Pragmatismus zum Zweck des ganzen Hergangs gemacht iſt. Ebenſo bewährt ſich V. 21 die Erzählung des Markus als die urſprünglichere, indem hier noch ſtillſchweigend als bekannt vorausgeſetzt wird, daß Kapernaum der Wohnſitz Jeſu war, während Matthäus die Ueberſiedlung Jeſu in dieſe Ortſchaft ausdrücklich erwähnt, um daran die Erfüllung der Weiſſagung Jeſ. 8, 23 anzuknüpfen (über V. 22 vgl. S. 77). Die Notiz 1, 36, daß Petrus vor Allem es war, der Jeſum nach Kapernaum zurückholen wollte, kann nicht von dem Evangeliſten herrühren, da er ſonſt die ausdrückliche Hervorhebung dieſes Apoſtels abſichtlich vermeidet, und ebenſo hat die ganze Stelle V. 36. f. dem ſonſtigen Charakter des Evangeliums zuwider in Bezug auf Einfachheit der Darſtellung vor der des Lukas (*κατεῖχον αὐτὸν τοῦ μὴ πορεύεσθαι ἀπ' αὐτῶν*) den Vorzug (*λέγουσιν αὐτῷ, ὅτι πάντες σε ζητοῦσιν*). Aus dieſen beiden Urſachen muß hier eine von Lukas verſchiedene und in der Hauptſache doch mit der lukaniſchen identiſche Erzählung des Anfangs der Wirkſamkeit Jeſu in Kapernaum zu Grunde liegen, obwohl Markus dieſelbe auch wieder durch ſeine verfehlte ſteigernde Manier verdorben hat, indem er

V. 28 so faßt: καὶ ἐξῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εὐθὺς εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας; dieſes ἐξῆλθεν εὐθύς (für welches der zwar auch übernatürliche, aber nicht unnatürliche Steigerungen liebende Lukas ganz richtig καὶ ἐξεπορεύετο hat) iſt theils an ſich ſelbſt ganz unpaſſend, weil ein augenblickliches und blitzſchnelles Sichverbreiten des Rufes Jeſu undenkbar iſt, theils auch deßwegen, weil ſo das ἐξελθεῖν der ἀκοή zu einem momentanen, zwiſchen den Synagogenvortrag und den Beſuch bei Simon (V. 29 καὶ εὐθὺς ἐκ τῆς συναγωγῆς ἐξελθὼν ἦλθεν εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος) hineintretenden Faktum wird, während es doch gar nicht unmittelbar in die Reihenfolge der von hier an berichteten kapernaitiſchen Einzelereigniſſe hineingehört. Daſſelbe Verhältniß zu Lukas wie V. 36 findet auch V. 29—31 ſtatt; die Erwähnung des Andreas (vgl. 13, 3) kann nicht ohne allen äußern Grund von Markus blos zur Darſtellung des Lukas hinzugethan ſein, und die Heilung der Schwiegermutter des Petrus iſt von Markus einfacher und richtiger als von Lukas erzählt, bei welchem das energiſchere Auftreten, wie es nur bei Dämonenaustreibungen nöthig war, überflüſſiger Weiſe hier herbeigezogen iſt (Markus: ἤγειρεν αὐτὴν κρατήσας τῆς χειρός, Lukas: συνεχομένη πυρετῷ μεγάλῳ καὶ — ἐπετίμησε τῷ πυρετῷ); Markus konnte zwar ſeine Darſtellung aus Matthäus ſchöpfen, allein es fragt ſich ſehr, ob er, wenn nicht noch eine weitere Auktorität vorlag, hier der einfachern Darſtellung den Vorzug vor der des Lukas gegeben hätte. Die Heilung des Ausſätzigen dagegen hat ganz und gar nichts Eigenes und Urſprüngliches; hier thut Markus nichts als daß er Matthäus und Lukas kombinirt (V. 42. 44) und ihre Darſtellung mit mehreren ausmalenden und ſteigernden Zuſätzen verſieht, und zwar Letzteres theils V. 43 (ἐμβριμησάμενος αὐτῷ εὐθὺς ἐξέβαλεν αὐτόν), wo zudem der Widerſpruch iſt, daß in dem ἐξέβαλεν ein Haus als Ort der Heilung vorausgeſetzt wird, während doch Jeſus ſich hier auf dem Lande und jedenfalls nicht in Kapernaum befindet, theils V. 45 (ὁ δὲ ἐξελθών, der Geheilte ſelbſt, der beſte Zeuge der Heilung, ἤρξατο κηρύσσειν πολλὰ —, ὥστε μηκέτι αὐτὸν δύνασθαι φανερῶς εἰς πόλιν εἰσελθεῖν!); dieſe Erzählung hatte er wohl in ſeiner eigenen einfachern Quellenſchrift noch nicht, ſondern erſt bei Matthäus und Lukas vorgefunden, welcher Letztere hier auch über die Zurückziehung Jeſu εἰς ἐρήμους τόπους das Richtige hat (καὶ προσευχόμενος Luk. 5, 16), während Markus auch dieſes Moment blos wiederum

dazu verwendet, das große Aufsehen, das Jesus erregte, recht ins Licht zu stellen. Die Heilung des Paralytischen bietet (von einigen hyperbolischen Zusätzen 2, 2 abgesehen) nichts Besonderes dar; dagegen hat 2, 18 Markus den Vorzug, daß die Frage über das Fasten nicht unmittelbar an die vorhergehende Rede über δίκαιοι und ἁμαρτωλοί angeknüpft und weder den Johannisjüngern noch den Pharisäern in den Mund gelegt wird, obwohl die Darstellung durch die inhaltsleere, aus der Frage selbst abstrahirte Notiz καὶ ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντες wiederum verdorben ist; die Unbestimmtheit des Subjekts (καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ διατί κ. τ. λ.) scheint eher ein ursprünglicher Zug einer ältern Erzählung als eine Korrektur des Schriftstellers zu sein, da sie hiefür doch zu unwesentlich ist, und da die verschiedenen Ergänzungen des Subjekts bei Lukas und Matthäus (vgl. S. 80) voraussetzen, daß ursprünglich dasselbe fehlte. Den Ausspruch über den Sabbath (διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο) hat Markus, obwohl er ihn in seiner Weise (S. 328) zur Motivirung von V. 28 (κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου) gebraucht, doch schwerlich selbst hinzugethan, da derselbe nicht wie obige Notiz aus V. 28 abstrahirt werden konnte, sondern ein ganz neuer und eigenthümlicher Gedanke ist; seine Weglassung bei Lukas erklärt sich daraus, daß Matthäus (dem er vielleicht zu stark erschien, vgl. 24, 20) ihn nicht hat, oder daraus, daß derselbe auch in einem dem Sabbath günstigen Sinne genommen werden kann, der dem Pauliner Lukas nicht zusagen mochte. Im Folgenden (Heilung der verdorrten Hand) zieht Markus die kürzere und schärfere Fassung der Worte Jesu bei Lukas vor, obwohl er auch mit Matthäus Einzelnes gemein hat; eigenthümlich ist bei ihm die Erwähnung der Herodianer V. 6, welche offenbar ein an sich zu bedeutungsloser Zusatz ist, als daß man dieselbe blos vom Streben des Schriftstellers nach Ausmalung ableiten könnte, und daher am einfachsten auf eine eigene Quelle zurückgeführt wird, deren Darstellung ohne Zweifel mit der des Matthäus identisch war, da die jetzt bei Markus stehende, von Matthäus abweichende Fassung der Worte Jesu beim dritten Evangelisten mit dem Umstande, daß er die Worte Matth. 12, 11 bei einer andern Sabbathsheilung (Luk. 14, 5) hat, zusammenzuhängen und daher erst von ihm herzurühren scheint. Ganz dasselbe Verhältniß finden wir V. 7—12. Einerseits erzählt Markus mit Matthäus (12, 15), daß Jesus nach der so eben erzählten Sabbathsheilung sich von dem Orte, wo sie geschehen

war, entfernte und viel Volk ihm nachzog, andrerſeits aber ſetzt er mit dieſer Angabe in unmittelbare Verbindung das Zuſtrömen zahlreicher Menſchenmaſſen aus Judäa, Idumäa, Peräa und Phönicien, wie wenn dieſes Zuſtrömen (vgl. oben zu 1, 28) ein momentanes, eben blos auf dieſen Tag fallendes, unmittelbar nach jener Heilung eintretendes Ereigniß wäre, während doch in einer richtigern Darſtellung Beides geſondert, d. h. mit der Schilderung des Herbeikommens der Volksmaſſen aus entferntern Gegenden ein neuer Anfang gemacht werden mußte. Dieſe Inkongruenz iſt nur daraus zu erklären, daß hier Markus die Matth. 12, 15 (*καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ κ. τ. λ.*) vorliegende Erzählung mit Luk. 6, 17 (*πλῆθος πολὺ τοῦ λαοῦ ἀπὸ πάσης τῆς Ἰουδαίας κ. τ. λ.*) kombinirte, weil er zwar wohl die Bergrede, nicht aber dieſe ihr bei Lukas (wie auch Matth. 4, 25) vorhergehende Schilderung des maſſenhaften Andranges zu Jeſu aus allen Gegenden übergehen wollte. Dagegen iſt er darin urſprünglicher als Matthäus, daß bei ihm das Verbot Jeſu *ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν* (3, 12. Matth. 12, 16) durch das V. 11 über die Dämonen Erzählte (*λέγοντα Σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*) einen klaren Sinn und Zweck erhält, den es bei Matthäus nicht mehr hat (vgl. Ritſchl Theol. Jahrb. 1851. S. 516). Offenbar iſt hier Markus nicht nur ſelbſtſtändig und von Matthäus unabhängig, ſondern auch der urſprünglichen Ueberlieferung näher als Letzterer; er iſt hier entweder ſelbſt Quelle für Matthäus, oder ſetzt er eine eigene, auch der matthäiſchen Darſtellung zu Grund liegende Quelle voraus (vgl. S. 108) — aus Luk. 4, 41 kann das V. 11. f. über die Dämonen Geſagte nicht erſt genommen ſein, weil ja eben ſchon die matthäiſche Erzählung eine ältere Darſtellung, wie ſie Markus hier gibt, zu ihrer Vorausſetzung hat —. In Gemäßheit hievon wird ferner auch bei V. 9 anzunehmen ſein, daß das hier Erzählte (*εἶπεν ἵνα πλοιάριον προσκαρτερῇ αὐτῷ*) auf einer dem Evangeliſten ſchon vorliegenden geſchichtlichen Notiz beruhe. Die Apoſtelernennung dagegen iſt wiederum eigene Zuthat des Markus mit Rückſicht auf Luk. 6, 13. ff., wo ſie gleichfalls auf die Heilung der verdorrten Hand folgt. Matthäus (und folglich auch die ihm und Markus gemeinſame Grundſchrift) weiß noch nichts von ihr, ſondern führt die Zwölfzahl und die Namen der Apoſtel erſt bei ihrer Ausſendung ein, daher hier die Erzählung des Markus nur aus Lukas zu erklären iſt. Die Voranſtellung der Heilungen Mark. 3, 10. ff. vor die Apoſtelernennung

trotz der umgekehrten Ordnung bei Lukas hat ihren Grund theils in der Grundschrift des zweiten Evangelisten, welche dieselben sogleich auf 3, 6 folgen ließ, theils darin, daß bei Markus, weil er die Bergrede ausläßt, Jesus sogleich nach der Erwählung der Zwölf den Berg wieder verlassen muß und daher auch keine Volksmassen, die sich heilen lassen wollen, sich um ihn sammeln können. Ebenso zeigt sich die Abhängigkeit von Lukas (vgl. S. 194) darin, daß Markus die Apostelernennung an derselben Stelle wie jener anbringt, obwohl sie nur bei Lukas, als Einleitung zu der Eröffnungsrede, eine passende, gehörig motivirte Stellung an diesem Orte der Geschichte hat, wogegen sie bei Markus zwischen den vorhergehenden und nachfolgenden Ereignissen ganz zufällig und zusammenhangslos in der Mitte steht. Die V. 7—12 erkennbare, mit Matth. 12, 15—21 im Wesentlichen identische Erzählung, die dem Markus hier in seiner eigenen, auch von Matthäus benützten Quelle vorlag, ging ohne Zweifel (vgl. Matth. 12, 22. ff.) von den V. 11. 12 erzählten Dämonenaustreibungen unmittelbar zu der V. 22 berichteten Beschuldigung eines Bundes mit Beelzebul über; Markus aber, welcher die V. 23— 4, 34 berichteten paraboliſchen Vorträge eben hier (vor dem 4, 35 beginnenden neuen Abschnitt, der die Wunderthätigkeit Jesu schildert) als Abschluß der 2, 1 — 3, 6 zusammengestellten Lehren anbringen wollte und zugleich (S. 319) den Parabelnvortrag an die Stelle der Bergrede zu setzen gedachte, nahm, eben durch die Rücksicht auf letztere geleitet, aus Lukas die bei ihm der Bergrede vorangehende Apostelernennung hier auf, so daß sie nun auch bei ihm wie bei seinem Vorgänger vor einen größern didaktischen Abschnitt zu stehen kam (obwohl sie zu dieſem Abschnitt in Wahrheit keineswegs paßte und ebendarum auch ganz isolirt dasteht). Die Markus eigenthümlichen Zusätze V. 15—17 waren zwar nothwendig, um der so kurzen Erzählung mehr Haltung und Abrundung zu geben, aber höchst ungeschichtlich ist es, daß die Namengebung (*Πέτρος*, *Βοανηργές*) gerade hier angebracht ist (s. S. 318). Die Art und Weise, wie die Reden aus Anlaß des Bundes mit Beelzebul eingeführt und ans Vorhergehende angereiht werden, läßt schon in der hyperbolischen Schilderung des Zudrängens der Volksmassen die Hand des Evangelisten erkennen. Da in Folge der Einschiebung der Apostelernennung diese Reden von ihrem natürlichen Anlasse, den V. 10—12 erzählten Dämonenaustreibungen, getrennt waren und dort irgend etwas über die Situation und Veranlassung derselben

werden mußte, so ergriff Markus hier die Gelegenheit dieß dadurch zu thun, daß er in V. 20 die Anhänglichkeit des Volks an Jesum im Gegensatz zu den γραμματεῖς recht anschaulich schilderte. Die Stellung des Vorfalls vor den Parabeln weist auf Matthäus zurück; die Rede Jesu aus Anlaß desselben ist dem Verfasser nach V. 23 das erste Stück der „paraboliſchen" Lehren, die er schon hier (3, 23. ff.) mittheilt, um an der Stelle der übergangenen Bergrede einen anderen Lehrvortrag (3, 23 — 4, 34) zu geben, zugleich aber auch, um sodann von 4, 35 an eine nur zweimal (6, 1—29. 7, 1—23) kurz unterbrochene Schilderung der Wunderthätigkeit folgen zu lassen, durch welche wie bei Lukas (S. 195. f.) die Messianität Jesu seinen Jüngern allmälig offenbar werden soll. Allein obwohl Markus hier wie sonst in Bezug auf die Anordnung von seinen Vorgängern abhängig ist (weil eben hierin der Urmarkus noch mangelhaft war), so weist deßungeachtet die Angabe über die Verwandten Jesu, über welche man sich eine Erfindung dieser Art schwerlich erlaubt hätte, auf eine besondere Geschichtsquelle zurück (die jedoch sonst Markus nichts von Matthäus Verschiedenes bot, daher er im Uebrigen ganz mit diesem übereinstimmt). Nur hat Markus in der Manier späterer Pragmatisten das ἔλεγον ὅτι ἐξέϛη, das ursprünglich wohl einen weit unverfänglichern Sinn hatte (sie hielten ihn, weil sie sich in sein Auftreten schlechthin nicht finden konnten, für einen Ekstatischen, einen Schwärmer, vgl. Matth. 11, 18), als eine böswillige Verleumdung genommen und es daher schon 3, 21 neben der Beschuldigung des Bundes mit Beelzebul angebracht (während doch die Rede von V. 23 an es blos mit letzterem zu thun hat); die Notiz von V. 21 stand wohl ursprünglich bei der Nachricht, daß die Verwandten Jesu ihn suchten (V. 31) und ist erst von Markus mit jener Beschuldigung in Parallele gestellt, so daß sich hier die Benützung einer ältern Quelle und die spätere pragmatisirende Umgestaltung an Einem und demselben Punkte klar darstellen. Bei der Darstellung der Parabeln hat Markus nichts Eigenthümliches, als daß er an das Matth. 13, 34 Gesagte (χωρὶϛ παραβολῆϛ οὐδὲν ἐλάλει αὐτοῖϛ) anknüpfend, in der abstrakten Weise einer spätern Zeit den Parabelnvortrag als exoterische Lehrform für die Draußenstehenden auffaßt und die schon Luk. 8, 11. 16. ff. den Jüngern gegebenen Ermahnungen zum Fortschritt in der Erkenntniß noch verstärkt und verschärft (V. 13. 21—25). Ob die Worte V. 23 ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, μετρηθήσεται ὑμῖν κ. τ. λ. auf eine

eigene Quelle zurückweiſen, welcher etwa der erſte Evangeliſt das nach den LXX gebildete Citat Matth. 13, 14. 15 entnommen hat (vgl. S. 41. 112.), läßt ſich nicht mehr entſcheiden. V. 26 — 29 fügt Markus ein eigenes Gleichniß ein, das auch Ewald ſo „leicht und wenig ausſagend" findet, daß es nach ſeiner Anſicht als ein aus Matth. 13, 24. ff. herausgebildetes ſpäteres Stück betrachtet werden muß; der Evangeliſt will ſeinem ganzen Standpunkt gemäß (S. 318) ein Gleichniß, welches das unaufhaltſame und ſichere Wachsthum des Reiches Gottes verſinnlicht und zwar um der Gleichförmigkeit der Darſtellung willen in ähnlicher Weiſe wie die beiden andern (V. 3 ff. 31 ff.), daher er dieſes neu bildete, ſtatt etwa das vom Sauerteig aufzunehmen, das zudem jenen Gedanken nicht ſo beſtimmt ausdrückt, als er es wünſchen mochte. Von V. 35 an folgt er (vgl. S. 109) bis 6, 30, da er jetzt die allmälige Heranziehung der Jünger zur vollen Erkenntniß Jeſu und zwar namentlich durch Wunderthaten darſtellen will, in der Anordnung und Auswahl des Stoffes dem Lukas, ohne jedoch den Matthäus aus dem Auge zu verlieren. Den Vorfall in Nazareth, bei welchem er wohl mit Rückſicht auf eine eigene, V. 5 (*καὶ οὐκ ἠδύνατο ἐκεῖ ποιῆσαι οὐδεμίαν δύναμιν*) und 6 (*καὶ ἐθαύμαζεν διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν*) erkennbare Quelle an Matthäus ſich anſchließt, ſtellt er mit Letzterem vor die Tödtung des Täufers, fügt aber mit Lukas die Ausſendung der Zwölf dazwiſchen, weil die Erweiterung, welche die Thätigkeit Jeſu durch dieſelbe gewann (*ἐκήρυσσον, δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλλον, πολλοὺς ἀρρώστους ἐθεράπευον* 6, 12. 13.), ſich beſſer dazu eignete, dem Bericht über die Aufmerkſamkeit des Herodes auf Jeſum (*καὶ ἤκουεν ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης· φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ*) unmittelbar vorangeſtellt zu werden, als der Unglaube der Nazarethaner. Auch V. 35 (*ὀψίας γενομένης* vgl. S. 79.) 5, 2 (*ἐκ τῶν μνημείων*). 12 (*πέμψον ἡμᾶς εἰς τοὺς χοίρους*). 23 (*ἵνα ἐλθὼν ἐπιθῇς αὐτῇ τὰς χεῖρας, ὅπως σωθῇ καὶ ζήσεται*). 28 (*ἔλεγε γὰρ ὅτι κἂν τῶν ἱματίων αὐτοῦ ἅψωμαι σωθήσομαι*) wird offenbar auf Matthäus Rückſicht genommen. Namentlich die beiden letztern der angeführten Stellen ſind nur bei Matthäus urſprünglich und in innerem Zuſammenhang mit dem Uebrigen; das *ζήσεται* iſt Gegenſatz des unmittelbar vorhergehenden *ἡ θυγάτηρ μου ἄρτι ἐτελεύτησεν*, und zwar ſind die Worte des *ἄρχων* bei Matthäus ſo gefaßt, weil er zeigen will, wie Jeſus den vertrauensvollen Glauben des Vaters, daß er auch einen bereits

Gestorbenen wieder zum Leben bringen werde, belohnt (S. 110); aus derselben Tendenz fließen die Worte der Blutflüssigen ἔλεγε γὰρ κ. τ. λ., daher sie auch bei Matthäus nicht durch das Berühren Jesu, sondern erst durch seine Erklärung, daß ihr gläubiges Vertrauen sie gerettet habe, gesund wird. Bei Lukas erfolgt die Heilung der Frau auf ganz magische Weise, weder durch eine so bestimmt ausgesprochene πίστις auf der einen noch durch eine Willenserklärung auf der andern Seite vermittelt, einzig und allein dadurch, daß die Frau, da sie eben im Begriff ist in die Nähe Jesu zu kommen und ihn um Hülfe anzugehen, bei der Berührung mit seinem Gewande durch die von Jesus ausgehende δύναμις (vgl. 6, 19.) plötzlich von ihrem Uebel befreit wird; Markus aber sucht beide Darstellungen zu vereinigen, er folgt einerseits dem Lukas darin, daß er das Mädchen mittelst der an den Jairus gelangenden Botschaft bestimmter als wirklich gestorben darstellt (und daher anfänglich nur von einem ἐσχάτως ἔχειν spricht), nimmt aber auch den Glauben der Frau, daß schon die Berührung des Gewandes Jesu sie heilen werde, in seine Erzählung auf, weil auch dieser Glaube ein Zeugniß der allgemeinen Anerkennung ist, welche die Wunderkraft Jesu beim Volk gefunden hatte. Eigenes hat hier Markus gar nichts, als die Weglassung des Petrus V. 31, die aber rein zufällig oder aus der besonderen Rücksicht des Evangelisten auf Petrus entstanden ist oder den Zweck hat, hervorzuheben, daß alle Jünger damals noch der wahren Erkenntniß Jesu ermangelten, welche sie darüber belehrt hätte, daß es ihm nicht unmöglich sein werde Denjenigen, der ihn berührt hatte, zu entdecken. Unverkennbar ist es jedoch, wie außer dem Anfang der Erzählung auch V. 28 uud 38 zeigt, daß die matthäische Darstellung die Grundlage bildet, welche Markus mittelst Herübernahme der lukanischen ergänzt; es ist immerhin möglich, daß dieß zugleich durch eine ihm neben Matthäus vorliegende, dem Inhalte nach mit letzterem identische Erzählung vermittelt ist (über die geraseniſche Dämonenaustreibung s. S. 109 und 240). Die Erzählung vom Tode des Täufers enthält V. 20 (ἀκούσας αὐτῷ πολλὰ ἐποίει καὶ ἡδέως αὐτοῦ ἤκουε) ein eigenthümliches, namentlich von der Schilderung des Herodes in den Quellen des Lukas abweichendes Element, von welchem Schneckenburger (Ursprung des Matth. S. 87.) mit Recht bemerkt, daß dasselbe ursprünglich auch in der Darstellung des Matthäus (14, 9 καὶ ἐλυπήθη ὁ βασιλεύς) zu Grund liege, weil dieses λυπηθῆναι bei Matthäus jetzt nicht gehö-

rig motivirt ist; auch hier setzt Markus eine eigene, von Matthäus verschiedene und im Wesentlichen mit ihm doch gleichartige, ja von ihm gleichfalls benützte Quelle voraus. Dasselbe ist bei der ersten Speisung der Fall. Wenn es Matth. 14, 14 heißt καὶ ἐξελθὼν εἶδε πολὺν ὄχλον, so ist in diesen Worten vorausgesetzt, daß das Volk Jesu vorangeeilt war und folglich mindestens im Momente seiner Abfahrt von ihr unterrichtet gewesen sein mußte, nicht aber erst, als sie schon erfolgt war, von ihr „gehört hatte" (V. 13, daher de Wette zu der unwahrscheinlichen Erklärung greift, das ἐξελθών beziehe sich auf den geheimen Aufenthaltsort, in welchen sich Jesus zurückgezogen hatte); auch hier ist die Entstehung der matthäischen Erzählung nur durch Hinzunahme der des Markus verständlich (6, 33 καὶ εἶδον αὐτοὺς ὑπάγοντας καὶ — συνέδραμον καὶ προῆλθον αὐτούς). Die somit hier vorauszusetzende Matthäus und Markus gemeinschaftliche Quelle enthielt wohl auch den Bericht über die Rückkehr der Apostel V. 30 (über deren Weglassung bei Matthäus vgl. S. 107), ebenso aber zugleich die Nachricht, daß Jesus (durch seine Apostel) vom Tode des Täufers unterrichtet wurde, da Matthäus dieselbe nicht wohl (wie Ewald S. 259 annimmt) aus eigenen Mitteln hinzugethan hat, und da nur durch die Annahme, daß Markus V. 31 einer von ihm vorgefundenen Motivirung des Rückzugs in die Wüste eine andere substituiren zu müssen glaubte (S. 335), die in dieser Stelle bemerkbare Unklarheit erklärt werden kann. Daß V. 31 ursprünglich ein anderes Motiv der Zurückziehung Jesu in die Einsamkeit gestanden haben muß, erhellt auch daraus, daß V. 33 die Rückbeziehung auf V. 31 zu vermissen ist; man erwartet statt πολλοὶ eher οἱ ὄχλοι (was wirklich manche Codices dafür setzen), da von πολλοί schon V. 31 die Rede war; eine Tautologie dieser Art ist nur erklärlich, wenn der Abschnitt aus der Modifikation einer schon vorliegenden Darstellung entstanden ist. Im Folgenden zwar malt Markus die Erzählung vielfach mit Rücksicht auf Lukas aus, aber der Anfang des Ganzen beweist die Benützung einer auch bei Matthäus zu Grund liegenden eigenen Quelle. Diese Quelle begegnet uns sodann auch bei dem Seeübergang, da der zweite Evangelist, [illegible] im Anfang des zweiten Jahrhunderts in Rom sein Evan[illegible] schrieb, schwerlich aus eigenen Mitteln das πρὸς Βηθσαϊδ[illegible] hinzugesetzt hat, während die Weglassung desselben bei [illegible] der im ganzen vierzehnten Kapitel herrschenden der Gleichgültigkeit des Evangelisten gegen a[illegible]

ſehr leicht erklärlich iſt (auch das εὐθέως Matth. 14, 22. 27 weiſt auf Benützung Einer Quelle mit Markus hin). Ob der Vorfall mit Petrus ſchon in jener älteren Schrift ſtand, muß dahingeſtellt bleiben. Bei der nun folgenden Streitrede mit den Phariſäern iſt die bei Matthäus vorliegende Darſtellung allerdings urſprünglicher, weil Jeſus hier zuerſt den Widerſpruch der phariſäiſchen Satzungen mit dem göttlichen Geſetz nachweiſt und dann erſt ſie als Heuchler bezeichnet, während dieß bei Markus unvermittelt voranſteht, um dem Auftreten Jeſu einen ſchärferen Charakter zu geben (vgl. S. 317.), und ebenſo hat Markus (S. 326.) manche nicht hieher gehörige Zuſätze gemacht (durch welche wohl zugleich die Polemik Jeſu gegen das phariſäiſche Reinigkeitsweſen verallgemeinert und ſo gewiſſermaßen ein Erſatz für die übergangenen Stücke Matth. 23, 25. ff. Luk. 11, 39. ff. gegeben werden ſollte); aber das Vorhandenſein einer Quelle, in welcher ſowohl Matthäus als Markus dieſe Erzählung vorfanden, iſt dadurch nicht ausgeſchloſſen (vgl. S. 104.), und daſſelbe iſt der Fall bei der Erzählung vom kananäiſchen Weibe 7, 25 — 30. Die darauf folgende Taubſtummenheilung muß Markus in einer ältern Schrift bereits in unmittelbarer Anreihung an das Vorhergehende vorgefunden haben, da er ſie ſonſt (vgl. 8, 22.) nicht ſo beſtimmt damit verbunden hätte; freie Kompoſition kann ſie auch wegen des ἀνὰ μέσον τῶν ὁρίων Δεκαπόλεως nicht ſein. Matthäus konnte dieſe Erzählung deßwegen auslaſſen, weil er bereits 9, 33 die Heilung eines κωφός berichtet hatte und überhaupt ſeiner Vorliebe für Sachordnung gemäß jetzt (mit Ausnahme der 15, 21. ff. erzählten, welche den für ihn wichtigen Ausſpruch Jeſu οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ enthielt) keine einzelnen Heilungen mehr darſtellen, vielleicht auch eine Heilung, welche wie dieſe in dem halbheidniſchen, außergaliläiſchen Gebiet der Dekapolis und zwar ohne Verwahrung des beſonderen Anrechtes des Volkes Israel vorgefallen war, übergehen wollte (vgl. 4, 14. ff.). Er hat jedenfalls die Abſicht, die zweite Speiſung als eine Begebenheit darzuſtellen, bei welcher ſich die Menſchenfreundlichkeit Jeſu gegen ſein Volk vor ſeinem Abſchied aus Galiläa noch einmal in ihrer ganzen Größe gezeigt habe (15, 30. 31 ἔχοντες μεθ' ἑαυτῶν χωλὸς κ. τ. λ. καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς, ὥστε τοὺς ὄχλους θαυμάσαι βλέποντας κωφοὺς λαλοῦντας, κυλλοὺς ὑγιεῖς, χωλοὺς περιπατοῦντας καὶ τυφλοὺς βλέποντας, καὶ ἐδόξασαν τὸν θεὸν Ἰσραήλ); wenn er aber einmal dieſe Abſicht hatte, ſo

konnte er sich durch sie wohl veranlaßt sehen, die Wunder Jesu in der Dekapolis zu übergehen und an ihre Stelle eine dreitägige heilende Wirksamkeit Jesu auf dem ὄρος bei Kapernaum zu setzen, auf welchem jetzt seine öffentliche Thätigkeit in Galiläa schließen sollte, wie sie auf ihm (5, 1.) begonnen hatte. Markus hat diese Einleitung der zweiten Speisung durch Heilungen nicht, so daß in Folge hievon das dreitägige Verweilen des Volkes bei Jesu nicht motivirt erscheint; aber dieser Mangel beweist eher für als gegen die Priorität seines Berichtes; es scheint somit Matthäus den Heilungen in der Dekapolis die auf dem ὄρος substituirt zu haben, wofür auch der Umstand spricht, daß Mark. 7, 37 (*καὶ ὑπερεκπερισσῶς ἐξεπλήσσοντο λέγοντες Καλῶς πάντα πεποίηκε, καὶ τοὺς κωφοὺς ποιεῖ ἀκούειν καὶ τοὺς ἀλάλους λαλεῖν*) sehr nahe mit Matth. 15, 30. 31 übereinstimmt. Dieser Vers zeigt aber zugleich, daß die von Markus vorgefundene Beschreibung der Wunderthätigkeit Jesu in der Dekapolis mehrere an Stummen und Tauben verrichtete Heilungen (*πάντα, κωφούς, ἀλάλους*) enthielt und somit Matth. 15, 30. 31 noch viel näher stand als die jetzige, nicht sehr ursprüngliche, sondern sehr bestimmt die ausmalende Tendenz unsres Verfassers verrathende Erzählung, welche zudem an dem Widerspruch leidet, daß Jesu ein von vornherein ganz zweckloses Verbot der Bekanntmachung einer in der Nähe großer Volkshaufen (V. 33) vollzogenen Heilung in den Mund gelegt wird. Wie weit die Urschrift bereits in das Einzelne der von ihr erzählten Heilungen eingegangen war, läßt sich nicht mehr entscheiden; jedenfalls aber enthielt sie deren mehrere, aus welchen Markus nur eine besonders wichtige aushob, Matthäus aber seine allgemeiner gehaltene Angabe (vgl. 4, 24) bildete, so daß sich aus ihr sowohl Mark. 7, 37 als Matth. 15, 30. 31 vollkommen erklärt. Wenn in dieser Urschrift so, wie es hier und nachher 8, 22 der Fall ist, speciell geschilderte Heilungen, die Matthäus in Kap. 8 und 9 verlegte, mit den beiden Speisungswundern und den Lehren Jesu 7, 1. ff. durch einander standen, so begreifen wir sehr wohl, warum man bei ihr die *τάξις* vermißte, und zwar um so mehr, je weniger diese Heilungen mit der vorhergehenden (7, 25 — 30) so bestimmt verknüpft sein mußten, wie im jetzigen Markus (*καὶ πάλιν ἐξελθών κ. τ. λ.*). Die Ursprünglichkeit der zweiten Speisung bei Markus ist oben bereits nachgewiesen; sie erweist sich aber auch aus dem Schlusse 8, 10 *καὶ — ἦλθεν εἰς τὰ μέρη Δαλμανουθά*, da die Angabe eines solchen sonst gar

nicht bekannten Ortes nur aus urſprünglicher lokaler Ueberlieferung ſtammen und einem Schriftſteller, der nach Matthäus und Lukas im fernen Weſten ein Evangelium abfaßte, nur durch eine Quelle, in welcher dieſe Ueberlieferung ſchriftlich niedergelegt war, zugekommen ſein konnte. Wenn man neuerdings (vgl. Ewald zu d. St. Robinſon Paläſtina III. 514.) weſtlich und nordweſtlich von der Dekapolis zwei Orte (Delhemiyeh und Damon) nachgewieſen hat, von denen das eine oder andere auf Dalmanutha zurückführt, ſo ſtimmt dieß mit dem Umſtande ſehr gut zuſammen, daß Jeſus 8, 22 von der Dekapolis ſich wieder nach Galiläa und zwar zunächſt nach Bethſaida wendet, unter welchem wegen des κώμη V. 26 nicht Bethſaida Julias, ſondern die galiläiſche Ortſchaft dieſes Namens zu verſtehen iſt). Matthäus aber brauchte, weil er die Speiſung von dem öſtlichen Ufer, wo ſie nach Markus ſtattgefunden haben muß, auf das nordweſtliche bei Kapernaum verlegt hatte, dieſe Zwiſchenſtation zwiſchen Dekapolis und Galiläa nicht mehr und ſetzte daher das bekanntere *Μαγαδάν*, d. h. nicht Megiddo (Ewald zu d. St.), ſondern Magdala (da der Ort nach 16, 4. 5 am galiläiſchen See gelegen war). Im folgenden Abſchnitt iſt Matthäus darin urſprünglich, daß er die Beziehung der Rede Jeſu auf die ζύμη der Phariſäer feſt hält (V. 11), während Markus dieſelbe ausſchließlich auf die Unfähigkeit der Jünger Jeſum als Meſſias zu erkennen bezieht (S. 334), Markus aber darin, daß er die Sadducäer aus dem Spiele läßt; die ζύμη Ἡρῴδου, die verderbten, unlautern Elemente, die der Weltſinn der Großen in das Leben und die Sitte bringt (einmiſcht, vgl. Matth. 13, 33. 1 Kor. 5, 6), erinnert an Luk. 13, 32 (τῇ ἀλώπεκι ταύτῃ); eine Warnung der Jünger vor derſelben war unter den damaligen Umſtänden, ſofern jetzt allmählig die zur höchſten Selbſtverleugnung und Entſagung auffordernden Schwierigkeiten und Gefahren der Nachfolge Jeſu mehr und mehr hervortreten (Matth. 16, 21. ff.), ganz an ihrem Platze, und ebenſo paſſend iſt es, daß mit ihr die Warnung vor der heuchleriſchen Weltlichkeit der Phariſäer zuſammengenommen wird; auch iſt nicht abzuſehen, wie Markus ohne beſtimmten Vorgang auf dieſen allerdings nicht gerade naheliegenden Gedanken einer ζύμη Ἡρῴδου gekommen wäre. Die Blindenheilung Mark. 8, 22—26 mußte Matthäus, wenn er ſie hier vorfand, übergehen, weil er 9, 27 eine ähnliche ſchon erzählt hatte; urſprünglich iſt ſie jedoch nicht, ſchon wegen des unpaſſenden Verbots V. 26, ſondern hatte vielleicht in der Urſchrift mit Matth.

9, 27 noch mehr Aehnlichkeit als jetzt. V. 34 (vgl. S. 285) und 38 benützt Markus wieder Lukas; ebenso 9, 6 bei der Verklärung (Baur Markus S. 67. ff.); über das Weitere, was diesen Abschnitt betrifft, s. S. 91 f., wo gezeigt ist, daß Markus denselben erst aus seinen beiden Vorgängern entlehnt zu haben scheint. Die Heilung des Mondsüchtigen malt Markus, von der matthäischen Darstellung oder einer ihr verwandten ausgehend (V. 14, vgl. Matth. 17, 14. V. 22, vgl. Matth. 17, 15.), mit Rücksicht auf Lukas (daher V. 26 das κράζειν des πνεῦμα, obwohl es ein ἄλαλον sein soll) in seiner Manier aus, indem ihm wahrscheinlich die Worte Jesu über die ἀπιστία dieser γενεά (V. 19. Matth. 17, 17.) Anlaß gaben, die Art und Weise, wie dieselbe auch bei dem Vater des Knaben in dessen Unfähigkeit festen Glauben zu fassen sich darstellte (πιστεύω, βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ), näher zu schildern; unmöglich ist es aber auch hier nicht, daß ihm seine eigene Quelle Einzelnes, wie das παιδιόθεν V. 21, dargeboten hatte. Ueber 9, 35 ff. im Verhältniß zu Luk. 9, 48 ist S. 202 das Nöthige bemerkt; über V. 39 S. 327. V. 41 erklärt Markus das „wer nicht wider euch ist, ist für euch" in seiner Weise durch den Matth. 10, 42 in besserem Zusammenhang stehenden Satz, daß schon der, welcher den Bekennern Christi aus Verehrung für dessen Namen auch nur den geringsten Dienst erweise, Belohnung finden werde, wenn er gleich noch nicht selbst „Χριστοῦ ist", eine Erklärung, gegen welche an sich nichts einzuwenden wäre, wenn nur von da aus zu der Rede vom Aergerniß ein besserer Fortgang stattfände. Die ganze Darstellung bis V. 50 hat etwas Gemachtes, Nichtursprüngliches; sehr äußerlich ist namentlich V. 50 der Uebergang von ἀλλ V. 49 (S. 326) zu dem ἅλας V. 50, wo es weisen, besonnenen Sinn bedeutet, während es im Vorhergehenden ein Läuterungsmittel bezeichnet. Markus bietet hier so ganz und gar nichts Eigenes und Ursprüngliches, sondern bloße Wiederholungen und steigernde Ausmalungen von Aussprüchen dar, die bei Matthäus und Lukas eine bessere und natürlichere Form und Verbindung haben, daß er hier als ganz von ihnen abhängig zu betrachten ist. Ungeeignet und im Geschmack einer spätern Zeit ist namentlich die dreimalige Erinnerung an die Ewigkeit der höllischen Pein, da sie in diese Anrede an die Jünger gar nicht paßt und im Verhältniß zum übrigen Inhalte derselben zu einseitig hervortritt. Der Evangelist hat hier offenbar seine eigene Zeit im Auge, er findet es mit Rücksicht auf die Gegenwart (vgl. Past. Herm. II. 4. III. 6.) nöthig, den σκάνδαλα

im Innern der Gemeinde kräftig entgegenzutreten und unwürdige Mitglieder auf die Höllenstrafen aufmerksam zu machen, die unfehlbar ihrer warten, und ebendeßwegen hat er auch aus eigenen Mitteln (vgl. 1 Kor. 3, 15.) den V. 49 gegebenen Beweis für dieselben hinzugethan. Kap. 10, V. 1 ist das ἐδίδασκεν weniger ursprünglich als das ἐθεράπευσεν Matth. 19, 1 (vgl. Luk. 13, 10. ff. 14, 1. ff.); es ist gesetzt, weil Markus damit die nun folgenden verschiedenen Lehren Jesu einleiten will. Ebenso ist das κατὰ πᾶσαν αἰτίαν Matth. 19, 3, weil die jüdischen Kontroversen über die Ehescheidung für Markus gleichgültig waren, beseitigt, die Rede über die Ehelosigkeit um des Reiches Gottes willen (S. 329) weggelassen und unpassender Weise (vgl. Ewald S. 306) statt ihrer der Ausspruch über die Unzulässigkeit der Ehescheidung zum Gegenstand der Privatunterredung Jesu mit seinen Jüngern gemacht (weil nach der Ansicht des zweiten Evangelisten dieses für das Christenthum charakteristische Verbot nur den nähern Vertrauten Jesu, nicht aber seinen Feinden, τοῖς ἔξω 4, 11, mitgetheilt worden sein konnte), wozu noch V. 12 eine nähere Bestimmung dieses Ehescheidungsverbotes mit Rücksicht auf die römische Sitte, die auch dem weiblichen Theil die Auflösung der Ehe gestattete, hinzukommt; dafür aber hat auch Matthäus V. 9 den Zusatz μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, der nicht ursprünglich ist. V. 32 fügt Markus seiner Manier gemäß den übertreibenden Zug ein καὶ ἐθαμβοῦντο καὶ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο, der bei ihm um so unpassender ist, da gleich nachher die Zebedaiden selbst um die ersten Plätze in dem Messiasreiche bitten, wogegen bei Matthäus diese Bitte richtiger zunächst von ihrer Mutter ausgeht (wie auch Ewald anerkennt). V. 49 und 50 ist zwar der Zug, daß der Blinde nicht zu Jesus geführt wird, sondern mit Hinwegwerfung seines Gewandes auf ihn zueilt, eine höchst unpassende und übertreibende Ausmalung, aber der Name desselben muß dem Schriftsteller schon vorgelegen haben, und zwar, weil die Ueberlieferung denselben schwerlich in Erinnerung erhielt, in einer Schrift, die solche Einzelheiten genau referirte, wie wir dieß von dem ältern Markus wissen. Ueber 11, 11—24 ist an andern Stellen das Nothwendige gesagt worden. V. 25 ist die schon eine spätere Zeit verrathende Umbildung des ἐὰν ἔν προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον κ. τ. λ. (Matth. 5, 23.) in ὅταν στήκετε προσευχόμενοι, andrerseits aber der Umstand zu bemerken, daß die Ermahnung zur Versöhnlichkeit, die hier und V. 26 gegeben wird, eigentlich gar nicht in diesen Zusammenhang gehört, ein

„Mangel an τάξις", der vielleicht auf den Urmarkus zurückweist. Das Gleichniß vom Weinberg ist Kombination aus Matthäus und Lukas nebst einer Steigerung und Verallgemeinerung (V. 5 καὶ πολλοὺς ἄλλους, vgl. 7, 8. 13), die bei Markus nicht fehlen darf. Die kleinern Reden bis V. 27 bieten nichts Auffallendes dar, als daß Markus V. 26 seiner sonstigen Kürze bei Citationen zuwider das ἐπὶ τῆς βάτου aus Lukas (dem es, vgl. A.G. 7, 30, eigenthümlich zugehört) herübernimmt und V. 27 die Auferstehungsleugnung durch die Worte ὑμεῖς οὖν πολὺ πλανᾶσθε noch einmal emphatisch zurückweist. Die Unterredung mit dem γραμματεύς V. 28. ff. enthält den unwahrscheinlichen Zug, daß hier auf jüdischem Boden über die Einheit Gottes verhandelt wird; Markus hat wohl theils in Gemäßheit seines Strebens nach Vollständigkeit (sofern es scheinen konnte, als müsse unter den vornehmsten Geboten, wenn einmal von ihnen die Rede sei, auch das Gebot nur Einen Gott zu verehren aufgezählt werden), theils mit Rücksicht auf die Heidenwelt, für die sein Evangelium bestimmt war, dieses Gebot mit hereingezogen. Ebenso ist V. 28 das ἰδὼν ὅτι καλῶς αὐτοῖς ἀπεκρίθη kein passendes Motiv für die Frage des Schriftgelehrten, sofern es immer das weniger Wahrscheinliche bleibt, daß ein Mann aus dieser Klasse Jesu eine Gelegenheit bieten wollte, auch noch ferner „gute Antworten zu geben"; Markus konnte der Unterredung diese Wendung geben, weil es bei ihr möglich war, das Gesetz der Verehrung des Einen Gottes und der vom Christenthum geforderten Gottes- und Nächstenliebe auch noch aus einem andern Munde als von Jesu selbst bestätigt werden zu lassen und es dadurch schärfer hervorzuheben, als dieß in der kurzen Erzählung des Matthäus der Fall war. Etwas ganz Sicheres läßt sich jedoch hier nicht mehr ermitteln. Die Rede Kap. 13 leidet an dem Widerspruch, daß Markus Tempelzerstörung und Weltende, die bei Matthäus noch unmittelbar zusammengehören, aus einander zu halten sucht und daher die συντέλεια τοῦ αἰῶνος aus der Frage der Jünger V. 4 entfernt (S. 16), deßungeachtet aber wie sein Vorgänger eine Rede gibt, die sich vorzugsweise mit dieser συντέλεια beschäftigt, so daß Frage und Antwort gar nicht mehr auf einander passen. Ebenso ist sonst über dieses Kapitel fast nur dieß zu bemerken, daß im ganzen Markusevangelium nicht leicht eine Erzählung oder Rede sich findet, welche so ganz und gar nichts Eigenthümliches enthielte wie diese (vgl. Baur Markusev. S. 98. ff.). Eine Ausnahme hievon macht blos das

ὁ υἱός V. 32 (S. 323) und das kurze Gleichniß V. 34—36, welches (ἑκάστῳ τὸ ἔργον αὐτοῦ V. 34) urſprünglich wohl mit der Luk. 12, 47 nur noch unvollſtändig erhaltenen Gleichnißrede (S. 152) identiſch iſt und aus deſſen Schlußworten (ὃ δὲ ὑμῖν λέγω, πᾶσιν λέγω, γρηγορεῖτε) deutlich hervorgeht, daß Markus nicht etwa blos hiſtoriſch referiren will, ſondern den praktiſchen Zweck verfolgt, die Ermahnungen Jeſu in einer Form wiederzugeben, welche die Wichtigkeit derſelben auch für ſpätere Leſer, für alle Zeiten hervorheben ſollte. Außerdem iſt zu bemerken die Beſtimmtheit, mit welcher (vgl. Hilgenfeld S. 78) durch Einſchiebung der Worte εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον vor V. 11—13 die in den letztgenannten Verſen geſchilderten Verfolgungen der Chriſtenheit als ſolche bezeichnet werden, die hauptſächlich auf dem Gebiete des Heidenthums, nachdem das Chriſtenthum ſchon eine weite Verbreitung gewonnen, ſtattfinden ſollen (ſ. dag. Matth. 10, 17—23). Wie wenig urſprünglich aber gerade dieſe Stellung obiger Worte iſt, geht daraus hervor, daß ſie den Zuſammenhang zwiſchen V. 9 und 11. ff. auf eine ganz unpaſſende Weiſe unterbrechen. Anders dagegen verhält es ſich mit der Geſchichtserzählung in dieſem letzten Abſchnitte des Evangeliums. Auch in ihr fehlt es zwar, wie wir bereits mehrfach geſehen haben, nicht an Stellen, welche den pragmatiſirenden Schriftſteller einer ſpäteren Zeit erkennen laſſen. Es gehört zu ihnen nicht nur die Darſtellung der Verfluchung des Feigenbaums und der Verleugnung des Petrus, ſondern auch die Bezeichnung des Füllens beim Einzug als eines noch ungebrauchten, die ganz im Geſchmack einer ſpätern auf ſolche äußere Dinge Werth legenden Zeit (vgl. Joh. 19, 41) und ohne allen Zweifel aus Lukas herübergenommen iſt, dem erſten Evangeliſten aber noch unbekannt war (da ſie ihn ſonſt wahrſcheinlich von ſeiner Angabe, Jeſus ſei auf zwei Thieren in die Stadt eingezogen, abgehalten hätte); ebenſo die Beſtellung des Paſſahmahls, von welcher man keineswegs (Ewald S. 345) behaupten kann, daß in Vergleich mit ihr die Erzählung des Matthäus eine „ſchon weit abgeblaßtere" Relation ſei (während ſie doch offenbar nur eine einfachere und natürlichere iſt, von welcher man wohl zu einer zuſammengeſetztern und weniger natürlichen fortgehen, zu welcher man aber ſchwerlich von jener wieder herabgehen konnte, und zwar namentlich Matthäus nicht, da er in der ganzen Leidensgeſchichte mit Darſtellungen aus dem Gebiete des übernatürlichen Geſchehens und Wiſſens keineswegs ſparſam iſt); ſodann das Verhör

vor dem Synedrium, wo man, wie auch Ewald zugibt, V. 61 die nachdrücklichere und vollere Fassung der Frage des Hohepriesters an Jesum Matth. 26, 63 (ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος), V. 58 die bei Matthäus vorliegende und merkwürdiger Weise Mark. 15, 29 ebenfalls noch erhaltene ursprüngliche Fassung des falschen Zeugnisses δύναμαι καταλῦσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ κ. τ. λ. vermißt; die Darstellung des Markus (ναὸν χειροποίητον —, ἀχειροποίητον) geht hier von dem Bestreben aus, den wirklichen Sinn, in welchem Jesus diese Aeußerung gethan haben konnte (Beseitigung der äußerlichen Verehrung Gottes in einem eben diese Aeußerlichkeit darstellenden und forterhaltenden Tempelgebäude, um dafür einer innerlichen Gottesverehrung Platz zu machen, deren Tempel nur die unsichtbare Gemeinde der wahren Gottesverehrer selbst ist), auszudrücken, während die Verdrehung dieses Ausspruchs zu einer leeren und blasphemischen Prahlerei, wie sie Matthäus gibt, im Munde der ψευδομάρτυρες doch das Wahrscheinlichere ist und von einem christlichen Erzähler wohl die bei Markus vorliegende Fassung an die Stelle der matthäischen gesetzt werden konnte, nicht aber umgekehrt. Unpassend ist ferner 15, 9 und 12 der Ausdruck τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων (statt τὸν λεγόμενον Χριστόν Matth. 27, 17. 22) in einer Anrede des Pilatus an die „Juden" (daher rührend, daß für unsern Verfasser das „Χριστός" Matth. 27, 17. 22 nicht mehr seine ursprüngliche Bedeutung jüdischer „Messias" hatte, wie noch für Matthäus); V. 8 die Wendung, daß die Freigebung eines Gefangenen am Feste nicht wie bei Matthäus zuerst von Pilatus als Mittel Jesum zu retten vorgebracht, sondern zuerst vom Volke verlangt wird, während doch ein solches Verlangen nicht wie hier in abstracto, sondern erst dann, wenn man sich auf die Bitte um Losgebung eines bestimmten Einzelnen vereinigt hatte, gestellt werden konnte; V. 7 die Einführung des Barabbas als einer bereits bekannten Person (ἦν δὲ ὁ λεγόμενος Β. μετὰ τῶν στασιαστῶν δεδεμένος, vgl. Luk. 22, 47 ὁ λεγόμενος Ἰούδας), während Matthäus desselben in ganz ursprünglicher Weise wie ein die Sache zum ersten Mal erzählender Schriftsteller Erwähnung thut (εἶχον δὲ τότε δέσμιον ἐπίσημον λεγόμενον Β.); ebenso V. 34 das an die sonstige hebräische Gelehrsamkeit des Evangelisten erinnernde, aber hier gar nicht ursprüngliche ἐλωΐ (das nicht hätte als Herbeirufung des Elias werden können); über V. 38 vgl. S. 117. Unter diesen nichtursprünglichen Zügen, die ein Hauptbeweis

zweite Evangelium nicht unter die Quellen des ersten gehört, stehen auch wieder andere gegenüber, welche zum Vortheil der Darstellung des Markus sprechen. Er weiß 14, 24 bei der Einsetzung des Abendmahls von dem (vgl. Luk. 22, 20. 1 Kor. 11, 25) spätern Zusatz εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (Matth. 26, 28) nichts; er erzählt den Seelenkampf in Gethsemane einfacher (vgl. S. 30), die Vorfälle nach der Kreuzigung mit weniger alttestamentlicher Färbung als Matthäus, er hat die unpassende Frage des Judas μήτι ἐγώ εἰμι (Matth. 26, 25) und die zahlreichen apokryphischen Zusätze des ersten Evangelisten (S. 28) nicht, er gibt 15, 25 eine Angabe über die Zeit der Kreuzigung, die immerhin Anspruch auf Beachtung hat, und V. 44 (ὁ δὲ Πιλάτος ἐθαύμασεν εἰ ἤδη τέθνηκεν κ. τ. λ.) sowie 14, 51 (νεανίσκος τις συνηκολούθει αὐτῷ κ. τ. λ.) specielle Umstände, die man nur aus einer älteren Quelle ableiten kann, und zwar aus einer Quelle, welche auch an sich unbedeutendere Einzelheiten, weil sie einmal zur Geschichte dieser jerusalemischen Ereignisse gehörten, der Aufnahme werth gefunden hatte. Von Kap. 14 an ist das Verhältniß zwischen der Geschichtserzählung des ersten und zweiten Evangelisten offenbar dieses, daß beide Eine und dieselbe ältere und ursprünglichere Darstellung zu Grund liegen haben, welche Matthäus durch seine apologetischen Stücke und andere mit ihnen verwandte Zusätze, Markus durch Aufnahme einzelner Elemente aus Lukas und aus der Tradition (15, 21) und durch eigene Veränderungen und Einschiebungen in Gemäßheit seiner pragmatischen Manier vielfach umgestaltet hat. Bloßer Auszug aus Matthäus kann die Darstellung des Markus hier nicht sein, da sonst die eigenthümlichen Stellen 14, 51 und 15, 44 (25) unerklärlich würden; ebensowenig aber kann sie aus einer von Matthäus dem Inhalte nach verschiedenen Quelle geflossen sein, da sonst die von Anfang bis zu Ende fortgehende Uebereinstimmung beider unbegreiflich wäre; es muß folglich bei Matthäus und Markus hier Eine und dieselbe Quelle zu Grund liegen. Ebenso verhält es sich endlich bei der Auferstehungsgeschichte. Die Abweichungen des Markus von Matthäus 16, 1—8 lassen sich nicht alle aus Lukas erklären; Letzterer läßt die Frauen nicht erst nach dem Sabbath die ἀρώματα kaufen, er weiß nichts von der Salome, nichts davon, daß die Frauen das, was sie am Grabe erfahren, geheim halten. Andrerseits hat die Erzählung des Markus der matthäischen gegenüber manches Ursprüngliche, da in dieser die Angabe, daß ein Engel vor den Augen der

Wächter und der beiden Frauen den Stein hinwegwälzt, eine mit Rücksicht auf die jüdische Leugnung der Auferstehung gemachte Umgestaltung der bei Markus vorliegenden und auch durch Lukas bestätigten einfachern Darstellung ist. Bei Matthäus ist ferner die Erscheinung Jesu vor den beiden Frauen überflüssig, weil sie der Nachricht des Engels, daß Jesus auferstanden sei, bereits vollen Glauben geschenkt haben, wogegen eine solche Erscheinung ganz gut motivirt war, wenn die Frauen zunächst aus Erstaunen und Furcht „Niemanden etwas sagten" und dann Jesus selbst ihnen oder dem Petrus erschien, wie dieß wahrscheinlich die ursprüngliche Gestalt des Abschnitts Mark. 16, 9. ff. erzählte (s. unt.). Endlich kann das καὶ τῷ Πέτρῳ V. 7 nicht Zusatz des Evangelisten sein, der sonst alle ausdrückliche Hervorhebung dieses Apostels vermeidet, sondern es muß aus einer ältern Darstellung stammen, in welcher Petrus eine bedeutende Stellung eingenommen und vielleicht (wie Luk. 24, 34. 1 Kor. 15, 5) die erste Erscheinung des Auferstandenen erhalten hatte. Es liegt folglich auch hier eine von Matthäus verschiedene, im Wesentlichen aber doch mit ihm übereinstimmende Quelle zu Grund, wie im übrigen Evangelium. Und zwar ist diese Quelle, wie schon bei der Untersuchung des Matthäusevangeliums wahrscheinlich gefunden wurde, keine andere als das ältere, von Papias bezeugte Markusevangelium. Wie sich aus der Benützung desselben die Eigenthümlichkeiten der kleinern Reden und der Geschichtserzählung des Matthäus ganz einfach erklären, so auch der eigenthümliche Charakter unsres jetzigen Markus. Wie der papianische Markus eine Schrift war, der man eine nähere Beziehung zum Apostel Petrus geben zu müssen glaubte, so hat auch der unsrige, obwohl in Folge der neutralen Tendenz des Ganzen die Hauptstelle über die hohe Bedeutung des Petrus (Matth. 16, 17. ff.) weggefallen ist, doch einige weder aus Matthäus noch aus Lukas erklärbare Stellen (1, 36. 11, 21, 13, 3. 16, 7), in welchen dieser Apostel besonders hervortritt, und die Geschichte der galiläischen Wirksamkeit Jesu bewegt sich stets um Kapernaum, die Heimathstadt des Petrus (1, 29), als um ihren Mittelpunkt (Hilgenfeld Markus S. 119). Wie der Markus des Papias zwar manche Einzelheiten „genau" erzählte, aber namentlich in den Reden (S. 102) unvollständig und nicht überall ursprünglich war, so finden wir es auch bei dem unsrigen. Und wenn auf der andern Seite jener ältere Markus keine eigentliche Ordnung hatte, so sind auch hievon in dem

unsrigen einzelne Spuren (S. 349. f.) stehen geblieben; gerade der Umstand, daß er keine selbstständige Ordnung hat, sondern von Matthäus und Lukas fast überall abhängig ist, beweist, daß er eine Quellenschrift benützte, welche hierin noch sehr mangelhaft war, und je sorgfältiger er überall und zwar sehr oft in kleinlicher Weise eine genaue Zeitordnung, eine unmittelbare Aufeinanderfolge der einzelnen Ereignisse (daher die vielen εὐθύς) herzustellen und möglichst bestimmte Notizen über Veranlassungen und Situationen der einzelnen Reden und Begebenheiten zu geben sucht, desto wahrscheinlicher ist es, daß er dabei von dem Bestreben getrieben wurde, die Unordnung und Zusammenhangslosigkeit einer älteren Schrift zu beseitigen. Die Entstehung und die eigenthümliche Komposition unsres Markus wird gerade durch die Voraussetzung am besten begreiflich, daß der Verfasser die Mängel jener ältern Schrift, Unordnung, Unvollständigkeit, Unrichtigkeit und Mangelhaftigkeit einzelner Partien, aus ihr zu entfernen und sie ohne ihre Eigenthümlichkeit ganz zu verwischen zu einem wohlgeordneten, alles Wesentliche enthaltenden und mit den einstweilen kanonisch gewordenen Evangelien des Matthäus und Lukas übereinstimmenden Ganzen umzugestalten suchte, so daß man in letzterer Beziehung ihr nicht mehr vom Standpunkt dieser Schriften aus Mangel an richtiger und vollständiger Wiedergabe „des von Petrus Gehörten" zum Vorwurf machen konnte. Nur eine Quellenschrift dieser Art erklärt die eigenthümliche doppelseitige Beschaffenheit unsres Markus, daß er nach manchen Beziehungen Matthäus und Lukas gegenüber als der Selbstständigere und Ursprünglichere, nach andern aber doch wieder nur als späterer Kompilator erscheint und daher in neuern Zeiten bald zum Urevangelisten, bald zu einem ganz unselbstständigen Abschreiber der beiden andern gestempelt werden konnte; nur sie erklärt das Verhältniß des Markus zu Matthäus, bei welchem ja die Abhängigkeit des Einen vom Andern bald auf dieser, bald auf jener Seite ist; nur sie gibt uns einen Aufschluß darüber, warum Markus den Lukas, wo dieser von Matthäus abweicht, in Bezug auf Auswahl des Inhalts so wenig benützte, und bietet uns andrerseits doch wiederum eine Grundlage dar für das von Lukas gebrauchte petrinische Evangelium, das ohne Zweifel ähnlich wie unser Matthäus aus Anlaß und auf Grund dieses älteren Petrusevangeliums entstand und eine judäische Fortbildung desselben darstellt, wie Matthäus eine galiläisch-nazarenische. Die ursprüngliche Gestalt dieses ältern Markus läßt

sich im Allgemeinen aus den Stücken des jetzigen, welche weder aus Matthäus noch aus Lukas entlehnt sind, und aus der Geschichtserzählung des Matthäus unter Beseitigung der spätern Zusätze unsres ersten und zweiten Evangelisten wiedererkennen, ohne daß wir jedoch nöthig hätten, hierauf noch besonders einzugehen, da sich aus dem Bisherigen von selbst ergibt, was der Grundschrift und was dem spätern Bearbeiter zugewiesen werden muß. Ganz unrichtig aber ist es, unsern jetzigen Markus selbst als Quelle des Matthäus und Lukas zu betrachten und die Hauptschwierigkeiten, welche dieser Hypothese entgegenstehen, nämlich das Fehlen der Bergrede, der Heilung in Kapernaum Matth. 8, 5. ff. u. dgl. und die Nichtursprünglichkeit so vieler größerer und kleinerer Abschnitte in unsrem zweiten Evangelium, durch die Behauptung heben zu wollen, daß wir dasselbe nicht mehr in seiner ursprünglichen Gestalt, sondern in einer durch zahlreiche Auslassungen und Veränderungen sehr modificirten späteren Recension besitzen. Diese Annahme Ewald's hat theils den sekundären Charakter unsres zweiten Evangeliums, theils den Umstand gegen sich, daß sie blos eine für die Ewaldische Gesammtansicht von der Entstehung der Synoptiker erforderliche Hypothese, keineswegs aber aus der Beschaffenheit unsres Markus selbst irgend nachgewiesen ist. Denn daß in diesem nirgends eine Lücke zu finden ist und namentlich an der Stelle nicht, wo nach Ewald die Bergrede gestanden haben soll, hat Baur (Markus S. 171) klar nachgewiesen; daß die Stelle 16, 9. ff. Textveränderungen, wie Ewald sie annimmt, keineswegs wahrscheinlich macht, wird sich weiter unten ergeben; wie und warum solche Verstümmlungen und Verschlechterungen des ursprünglichen Textes entstanden sein können, sagt uns Ewald nirgends, und woher es kommt, daß zwar 16, 9, nicht aber sonst eine Spur derartiger Aenderungen in den Handschriften sich zeigt, obwohl z. B. die Auslassung der Bergrede schon im Alterthum auffallen mußte, davon weiß er keinen Grund anzugeben. Zudem geht es ja eigentlich nicht an, unsern Markus trotz der selbst behaupteten großen Zahl von Auslassungen und Aenderungen im Einzelnen, die ihm von Anfang bis zu Ende in jedem Kapitel seinen ursprünglichen Charakter genommen haben, doch im Ganzen noch als ein Originalwerk zu betrachten, das dem Matthäus und Lukas vorausgegangen sein soll; richtig an der Ewaldischen Behauptung ist nur dieß, daß allerdings eine Abhängigkeit der matthäischen Geschichtserzählung von einer in unsrem Markus zum Theil noch aufbehaltenen Darstellung angenommen werden muß.

IV. Charakter, Urſprung und Entſtehungszeit des älteren Markusevangeliums. So beſtimmt nach dem ſo eben Bemerkten zwiſchen dem jetzigen und dem urſprünglichen Markus zu unterſcheiden iſt, ſo können wir deßungeachtet von der jetzigen Form unſres zweiten Evangeliums auf ſeine einſtige zurückſchließen; auch der urſprüngliche Markus war, wie man aus der Anlage des Ganzen und aus der von dem Verfaſſer des Schluſſes ſtehen gelaſſenen Stelle 14, 28 (ἀλλὰ μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν, vgl. 16, 7) ſieht, ein galiläiſches Evangelium, aber mit dem Unterſchied von der matthäiſchen Urſchrift und von Matthäus ſelbſt, daß es die Berührungen, in die Jeſus während ſeiner galiläiſchen Thätigkeit auch mit Heiden gekommen war (Hauptmann von Kapernaum S. 105, kananäiſches Weib, Heilungen in der Dekapolis Kap. 5 und 7), beſonders hervorhob, weil es, obwohl in einem dem Judenthum nicht unfreundlichen Sinne, auch für Heidenchriſten geſchrieben war. Dieſe Beſchränkung des Evangeliums auf Galiläa als Hauptgebiet der Offenbarung Jeſu im Leben und nach dem Tode war hier nicht eine galiläiſche „Tendenz", wie ſie ſich für den erſten Evangeliſten aus ſeiner bereits pragmatiſirenden Geſchichtsanſchauung und aus lokalen Verhältniſſen ergab, ſondern ſie beruhte einfach darauf, daß dieſes Evangelium der wirklichen Geſchichte noch näher ſtand als z. B. Lukas mit ſeinen Auferſtehungsberichten, und daß es allerdings vermöge ſeiner nähern Beziehung zum Apoſtel Petrus die galiläiſchen Ereigniſſe, innerhalb welcher die Jünger überhaupt und Petrus insbeſondere am meiſten in dem Vordergrunde der Geſchichte ſtehen, vorzugsweiſe berückſichtigte. Nur in Einem Punkte muß es ſich von unſrem jetzigen Markus ſehr unterſchieden haben, es mußte, obwohl auch hierin Matthäus weit nachſtehend, ſehr viele λόγια enthalten (S. 102), wie man es ſich ja auch nicht anders denken kann, als daß ein für entferntere Chriſten und beſonders für ehemals heidniſche Leſer beſtimmtes Evangelium namentlich die ſittlichen Belehrungen Jeſu (in der Bergrede und ſonſt) ausführlich, obwohl noch in ſehr ungenügender Form und Ordnung, wiedergab. Die Anführungen von Ausſprüchen Jeſu im Brief des römiſchen Klemens (Kap. 13 ἐλεεῖτε, ἵνα ἐλεηθῆτε, ἀφίετε, ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν· ὡς ποιεῖτε, οὕτως ποιηθήσεται ὑμῖν· ὡς δίδοτε, οὕτως δοθήσεται ὑμῖν· ὡς κρίνετε, οὕτως κριθήσεται ὑμῖν· ὡς χρηστεύεσθε, οὕτως χρηστευθήσεται ὑμῖν· ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἐν αὐτῷ μετρηθήσεται ὑμῖν; und Kap. 46 καὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ·

καλὸν ἦν αὐτῷ, εἰ οὐκ ἐγεννήθη ἢ ἕνα τῶν ἐκλεκτῶν με σκανδαλίσαι· κρεῖττον ἦν αὐτῷ περιτεθῆναι μύλον καὶ καταποντισθῆναι εἰς τὴν θάλασσαν ἢ ἕνα τῶν μικρῶν με σκανδαλίσαι) setzen eine andere Quelle als Matthäus und Lukas voraus, indem wenigstens die erste zwar eine unverkennbare Verwandtschaft des Inhaltes mit Luk. 6, 37. 38, aber eine andere Anlage und Tendenz zeigt, nämlich einerseits ein Streben nach Kürze des Einzelnen, andrerseits aber nach Zusammenfassung der verschiedenen Seiten des menschlichen Handelns, ein Streben nach Verallgemeinerung Dessen, was bei Lukas und Matthäus zunächst nur vom κρίνειν und διδόναι gesagt ist (ποιεῖτε, χρησεύεσθε), wie wir es auch im jetzigen Markus (7, 21. ff. 11, 23. ff.) finden. Die zweite Stelle scheint eine Kompilation aus Matth. 26, 24 (Mark. 14, 24) und einer wieder mit Lukas 17, 1. 2 sehr nahe verwandten Fassung zu sein und daher eher aus dem Petrusevangelium zu stammen; allein die Zurückführung der ersten auf Markus wäre damit nicht ausgeschlossen, da in Rom sowohl das Petrus- als auch das Markusevangelium vorzugsweise im Gebrauche waren. Die erste Stelle hat ganz das Ansehen einer kurzen Zusammenstellung verschiedener λόγια zum Behuf einer Belehrung über die Handlungsweise, die das Christenthum vom Menschen fordert; solche von bestimmten praktischen Gesichtspunkten aus gemachte Zusammenstellungen muß das ältere Markusevangelium gerade enthalten haben, da man von ihm sonst nicht hätte sagen können, daß es aus den Vorträgen des Petrus, ὡς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, entstanden sei. Die Entstehung des Evangeliums selbst darf man sich freilich nicht ganz so denken, wie der papianische Presbyter sie darstellt. Es ist undenkbar, daß Markus oder ein anderer Bekannter des Petrus, wenn er nicht einfach die Vorträge des Apostels nachschrieb, sondern unter ihrer Zugrundlegung eine auf das Ganze der evangelischen Geschichte und Lehre sich erstreckende historisch-didaktische Schrift verfaßte, ganz und gar nichts von Reden und Thaten Jesu in Erfahrung gebracht haben sollte, als was zufälligerweise in jenen Vorträgen erwähnt worden war; bei Markus selbst, der schon sehr bald nach der Gründung der apostolischen Kirche Christ geworden war und lange im Mittelpunkt der Erinnerungen an Jesum, in Jerusalem, gelebt hatte, ist es geradezu unmöglich und bei jedem Andern zum Mindesten sehr unwahrscheinlich, und zwar namentlich, wenn das Evangelium, was ohne Zweifel die Meinung des Presbyters

ist, erst nach dem Tode des Apostels, also in einer Zeit geschrieben wurde, in welcher Markus oder ein Anderer, der sich zur Abfassung einer Schrift dieser Art berufen glaubte, schon längst Gelegenheit genug gehabt hatte, auch abgesehen von den Vorträgen des Petrus mit der evangelischen Geschichte bekannt zu werden. Was wir mit Sicherheit aus der Stelle des Papias abnehmen können, ist vielmehr nur dieß, daß das Markusevangelium selbst nach der Ansicht eines ihm günstigen, auf Entschuldigung seiner Mängel bedachten kleinasiatischen Kircheubeamten, bei welchem es an Pietät gegen Schriften dieser Art nicht fehlen konnte, nicht von einem Augenzeugen, sondern nur von einem Apostelschüler herrührt, daß es aber allerdings namentlich in Beziehung auf die Reden (S. 102) die Auktorität des Apostels Petrus für sich anführen konnte. Hiedurch ist aber nicht ausgeschlossen, daß sein Verfasser auch andere Nachrichten benützte, und zwar namentlich die galiläische Tradition in einem noch etwas früheren Stadium ihrer Entwicklung als dasjenige, welches sie bei Matthäus in der Auferstehungsgeschichte, in manchen Wundererzählungen (z. B. in der Verdopplung der geheilten Personen) und in den mythischen Zusätzen S. 28. ff. zeigt; es ist dieß um so weniger ausgeschlossen, da die enge Verbindung des Evangeliums mit petrinischen Lehrvorträgen offenbar erst eine Kombination jenes Presbyters ist. Allerdings geht Baur zu weit, wenn er annimmt, daß Papias oder sein Presbyter, gemäß seiner Geringschätzung der *βιβλία* in Vergleich mit der mündlichen Ueberlieferung, um das Markusevangelium sich nicht sehr bekümmert, vielleicht es gar nicht einmal aus eigener Einsicht gekannt, sondern sich seine Vorstellung von dem Werth und der Beschaffenheit desselben nur nach der Sage gebildet habe, daß Markus sein Verfasser und daß dieser Verfasser ein Begleiter und Dollmetscher des Petrus gewesen sei. Denn abgesehen davon, daß wir die Ansicht des Papias über die *βιβλία* dem Presbyter, der das Markusevangelium so bestimmt gegen Vorwürfe in Schutz nimmt, zuzuschreiben nicht berechtigt sind, so ist ja die Aussage des Letztern keineswegs nur so allgemein gehalten, wie sie es in dem von Baur vorausgesetzten Fall sein müßte; der Presbyter gibt nicht blos an, das Evangelium sei aus petrinischen Vorträgen entstanden, sondern er sucht durch diese Angabe die Beschaffenheit desselben genetisch zu erklären und den Verfasser gegen allen etwaigen oder schon ausgesprochenen Tadel zu rechtfertigen; er schließt nicht von der Art und

Weise der Entstehung und Abfassung auf die Beschaffenheit und den Werth des Ganzen, sondern geht, um die erstere zu erklären und den letztern gegen Angriffe zu vertheidigen, auf die Entstehung und Abfassung zurück; die Merkmale der ἀκρίβεια, der Treue, des Strebens nach Vollständigkeit konnte er aus jener Sage nicht ableiten, noch weniger aber die Merkmale der Unordnung, der Unvollständigkeit, der Nichturſprünglichkeit mancher Elemente *), sofern aus jener Sage allein eher das Gegentheil, Ordnung, Vollständigkeit und Urſprünglichkeit, wie die Berichte des bedeutendſten aller Augenzeugen des Lebens Jeſu ſie geben mußten, abzunehmen gewesen wäre; eine ſo ganz beſtimmte Charakteriſtik der Schrift, und namentlich die Unterſcheidung verſchiedener, beſſer und weniger gut ausgefallener Partien derſelben, ſetzt nothwendig eine genaue Kenntniß derſelben voraus. Aber ſoviel iſt richtig, daß die Zurückführung des Ganzen auf Lehrvorträge des Petrus von dem Presbyter herrührt. Einmal wird ſie ja dem Papias unter ſehr genauen Angaben über die Perſon und Verhältniſſe des Markus als etwas ganz Neues, bisher nicht Bekanntes mitgetheilt, was nicht wohl hätte ſtattfinden können, wenn das Evangelium wirklich aus Vorträgen des Apoſtels entſtanden und ſomit bereits 40 bis 60 Jahre lang als petriniſche Schrift im Umlauf geweſen war. Ebenſo hat ſie ſelbſt den ganz ſubjektiven Zweck, zu erklären, wie es komme, daß die Schr eines Mannes wie Markus ſo viele Mängel haben könne; ſie ſetzt uns in eine Zeit, in welcher das Markusevangelium, allmälig vollſtändigere und beſſer geordnete Evangelien er waren, die Leſer nicht mehr befriedigte, ihnen als eine ordnungsloſe und nichturſprüngliche Schrift erſchien, ſo theiliger deſſelben ſich damit begnügen mußten, weni Glaubwürdigkeit und Streben nach Vollſtändigkeit ihr Daß Markus ein Evangelium verfaßt haben ſollte, aſien ſchon längere Zeit bekannt ſein, nicht ab mangelhaft war; dieß ſuchte man dadurch b

*) ὅτως ἕνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνε
Einiges aufgeſchrieben (Hilgenfeld S. 112. f namentlich die Voranſtellung des ὅτως zeigt, wie er es noch wußte, alſo nicht ganz voll während in andern Stellen dieſer trüber nicht bemerkbar ſei.

daß Markus Erinnerungen aus den Predigten des Petrus niedergeschrieben habe, eine Erklärung, auf die man dadurch kommen konnte, daß man eine Ueberlieferung über ein engeres Verhältniß des Markus zu Petrus benützen zu dürfen glaubte, um durch dasselbe die vielfachen Mängel seiner Schrift ohne Beeinträchtigung ihrer apostolischen Dignität genetisch zu erklären. Wir sind hienach durch das papianische Zeugniß nicht gebindert, auch noch andere Quellen als petrinische Lehrvorträge für unser Evangelium anzunehmen. Je gewisser wir die Reden, wie sie theils noch der jetzige Markus, theils Matthäus in seinen kleinern Redestücken uns aufbehalten hat, auf einen Augenzeugen und zwar auf einen über die engen Gränzen des Judenthums hinausstrebenden Apostel, wie Petrus es war, zurückführen müssen, desto weniger läßt sich in der Geschichtserzählung der Einfluß der Tradition und zwar der galiläischen Lokaltradition verkennen (während das Nichtgaliläische, die Darstellung der jerusalemischen Fakta, reiner geschichtlich gehalten ist). Das Markusevangelium muß aus einer Zeit und Lokalität stammen, in welcher die Erinnerung an Jesus zwar noch sehr lebendig war, aber einen ohne Unterbrechung fortlaufenden Faden der Geschichte seiner Wirksamkeit bereits nicht mehr geben konnte und sich statt dessen immer mehr zu einer Sammlung einzelner für sich stehender Hauptereignisse gestaltete, die den Charakter der Wirksamkeit Jesu in besonders bezeichnender Weise veranschaulichen sollten. So hat es z. B. bereits die beiden Volksspeisungen und zwar in einer Art und Weise, welche zeigt, daß der ursprüngliche Sinn dieser Erzählungen, ihr ursprünglicher lebendiger Zusammenhang mit der Geschichte Jesu schon verloren und statt dessen beide Fakta zu ganz für sich stehenden, eben darum aber auch nicht mehr recht verständlichen „Geschichten" geworden sind. Aus einzelnen Spuren läßt sich freilich ihre ursprüngliche Bedeutung noch erkennen, sie gehören (vgl. Matth. 16, 10. Mark. 8, 18. ff.) unter sich auf's Engste zusammen *) und wollen zeigen, wie die Jünger trotz der bestimmtesten Beweise, die ihnen Jesus

*) Die zweite Speisung aus einem andern Ueberlieferungskreis als die erste abzuleiten und sie als sagenhafte Umbildung des auch der ersten zu Grund liegenden Faktums zu betrachten, so daß die Aufnahme beider zumal auf einem bloßen Mißverständniß des Markus und Matthäus beruhte (wie auch noch Ewald S. 267 annimmt), hat das gegen sich, daß hiemit die Gleichheit beider Erzählungen gerade nicht erklärt wäre.

von dem Höheren, das in ihm war, gegeben hatte, immer noch nicht zu einer festen Ueberzeugung von seiner höheren Macht und zu einer näheren Einsicht in sein eigentliches Wesen gelangten, solange er sich ihnen noch nicht direkt als den Messias geoffenbart hatte, sondern die Ahnung dieser seiner Würde nur allmälig bei ihnen anzuregen und zur Reife zu bringen suchte; gerade der Umstand, daß die Jünger bei der zweiten, ganz unter denselben Umständen wie die erste erfolgenden Speisung sich benehmen, als ob die erste nicht vorhergegangen wäre, soll es recht lebendig veranschaulichen, daß es für sie eine Zeit gegeben hatte, in welcher sie sich in ihren Herrn und Meister immer noch nicht eigentlich zu finden wußten, sondern nur erst eine unbestimmte Vorstellung von etwas Höherem in ihm gewonnen hatten, die eben, weil sie eine noch unbestimmte war, ihnen auch noch nicht einen festen Glauben an seine Macht zu außerordentlicher Hülfe in Fällen der Noth (Matth. 16, 5. ff.) gewähren konnte. Die Einkleidung dieser Erinnerung in die beiden Erzählungen von den Volksspeisungen (zu welchen auch der Seelübergang und der Vorfall mit Petrus Matth. 14, 28. ff. hinzugehört) muß der Verfasser unsres Evangeliums bereits in ihrer jetzigen fertigen Form vorgefunden haben, bei welcher das ursprüngliche Verständniß schon verschwunden und nur aus den Worten Jesu Mark. 8, 17. ff. noch halb und halb abzunehmen ist (indem in der jetzigen Form das Aeußere des Speisungsaktes bereits das ganz Ueberwiegende geworden und hinter ihm der ursprüngliche phänomenologische Sinn der Erzählungen ganz zurückgetreten ist); wo konnte er aber diese Gestalt der Ueberlieferung über jene Vorfälle besser vorfinden, als in der galiläischen Tradition, in welcher, weil Jesus in diesem Lande persönlich längere Zeit mitten unter dem Volk gelebt und gewirkt hatte, auch die Erinnerung an ihn am ehesten diese volksthümliche Form einzelner den Geist und die Kraft seines Wirkens lebendig veranschaulichender Hauptakte erhalten haben konnte? und in welcher Zeit konnte sich diese volksthümliche Gestaltung der lokalen Erinnerungen besser zu einem Ganzen abgeschlossen haben, als in ei
Epoche, welche einerseits den wirklichen Ereignissen noch nahe
war, um von willkürlichen und schlechthin unhistorischen
(wie die spätern apokryphischen Dichtungen) ferne zu
aber andrerseits auch wiederum die Geschichte schon
sich hatte, daß bereits die Erzählung solcher
eignisse, in welchen sich der Gesammteindru

verkörperte, das Uebergewicht über die klare und deutliche Erinnerung an den ganzen Verlauf derselben im Einzelnen und weniger Bedeutenden gewann, also in der Zeit, in welcher die apostolische Generation bereits im Aussterben begriffen war? Die Erzählung der galiläischen Fakta, wie sie bei Markus und Matthäus vorliegt, steht gerade auf der Grenze, auf welcher die specielle und zusammenhängende Geschichtserinnerung in jenes Ansammeln singulärer und isolirter Hauptbegebenheiten überzugehen beginnt; einzelne Reste der erstern, wie z. B. die Erinnerung an das erste Auftreten Jesu in Kapernaum, sind noch vorhanden, aber der größte Theil des Erzählten besteht bereits aus solchen besondern, zusammenhangslosen Hauptfakta, welche schon das Markusevangelium nicht mehr chronologisch zu ordnen und zu verknüpfen wußte (daher das οὐ τάξει), so daß sowohl Matthäus als der Verfasser des Petrusevangeliums und sein Nachfolger Lukas eine von innern sachlichen Gesichtspunkten aus angelegte Ordnung selbst erst zu bilden genöthigt waren. Früher also als um die Zeit des Aussterbens der Generation der Augenzeugen kann der ältere Markus nicht gesetzt werden. Was aber die Ueberlieferungsquelle betrifft, aus welcher seine Erzählung geschöpft ist, so ist es klar, daß die Darstellung der galiläischen Ereignisse eine lokale und zwar eine von Kapernaum aus angelegte, von diesem Ort ausgehende und zu ihm immer wieder zurückgehende Ueberlieferung ist; je mehr sich die Geschichte von Kapernaum entfernt, desto häufiger und bestimmter werden die Ortsangaben, während was bei Kapernaum geschieht ohne solche nähere Angaben erzählt wird (so τὸ ὄρος, was nichts Anderes heißen kann, als der Berg bei Kapernaum, dem die Erzählung keinen Namen gibt, weil er für den Standpunkt, von welchem sie ausgeht, einfach τὸ ὄρος, der bekannte naheliegende Berg ist). Da nun aber auf der andern Seite unser Evangelium allem Anschein nach ursprünglich für außerpalästinensische Christen in griechischer Sprache geschrieben ist und zu den Ueberlieferungen des Apostels Petrus über die Reden Jesu gewiß in eben so enger Beziehung steht, als das erste Evangelium zu denen des Matthäus, während doch Petrus in seiner spätern Zeit nicht wie letzterer in Palästina wirksam war, so ist es, wenn dieß mit dem unmittelbaren Zurückgehen auf die galiläische Lokaltradition vereinigt werden soll, nothwendig anzunehmen, das Evangelium sei in einer von Galiläa nicht sehr entfernten Gegend, in welcher der Apostel Petrus längere Zeit gewirkt

hatte, abgefaßt worden, d. h. ohne Zweifel in Syrien (S
worauf vielleicht auch das besondere Interesse, mit welchem b
lung der Tochter der γυνὴ Ἑλληνὶς Συροφοινίκισσα τῷ γέν
zählt wird, und die ausdrückliche Erwähnung der syrophönic
Abkunft dieser Frau (vielleicht auch das εἰς ὅλην τὴν Συρίαν M
4, 24.) hinweist. Wenn Bleek Beitr. S. 76 es wahrscheinlich
det, daß die erste zusammenhängende Erzählung der Geschichte Je
in Galiläa oder in dessen Nähe entstanden und durch sie der Typus
der evangelischen Geschichte in bestimmter Weise fixirt worden sei,
so daß auch die folgenden Schriftsteller, wenn sie nicht als unmittel-
bare Zeugen und anhaltende Begleiter des Herrn einen durchaus
selbstständigen Bericht liefern konnten, dieselbe zu Grund legten, so
müssen wir dieß eben auf das ältere Markusevangelium anwenden.
Eine Spur seiner Abfassung im Orient hat sich zwar nicht erhalten,
aber dieß hat darin seine Ursache, daß es später in Rom eine Um-
arbeitung erhielt; wie die Rekognitionen, obwohl ursprünglich in
Palästina oder Syrien entstanden (was die von ihnen geschilderten
περίοδοι Πέτρου beweisen), später in Rom umgestaltet und so ein
Eigenthum der römischen Kirche wurden, so scheint es auch mit dem
Markusevangelium gegangen zu sein. Daß dasselbe von dem aus
der Apostelgeschichte und andern neutestamentlichen Schriften bekann-
ten Markus herrührt, ist freilich nicht sehr wahrscheinlich, theils
wegen seiner vielen Mängel in litterarischer Beziehung, theils beß-
wegen, weil es in der Geschichtserzählung bereits nicht mehr den
Angaben von Augenzeugen, sondern der Lokaltradition folgt; es kann
vielmehr zum Mindesten erst nach dem Tode des Petrus, der nach
1 Clem. 5 mit dem des Paulus (a. 64) gleichzeitig ist, in den letz-
ten Jahren des siebenten Jahrzehnts, a. 65 — 70, abgefaßt wor-
den sein. Die Zurückführung desselben auf Markus (die keineswegs
von so vielen und verschiedenen Seiten her bezeugt ist, wie die Ab-
fassung eines Evangeliums durch Matthäus) ließe sich immerhin so
erklären, daß es von einem syrischen Judenchristen, der den Apostel
Petrus gehört hatte *), niedergeschrieben und nun längere Zeit ano-

*) Einen hebräisch-syrischen Sprachcharakter schreibt auch Hitzig (Johannes Markus, S. 30) unserm Evangelium zu (vergl. die genauen Nachweisungen des Einzelnen S. 31. ff. 79. ff.). Ebenso aber zeigt es (wovon unten) viele Elemente römisch-hellenistischer Diktion; wie soll dieß Beides vereinigt werden, als durch die Annahme einer spätern römischen Ueberarbeitung des aus dem Orient stam-
menden ältern Markus?

nym im Umlauf war, später aber dem Markus beigelegt wurde, weil man sich durch die Erinnerung an seine Entstehung unter petrinischem Einfluß und durch seine petrinische Tendenz berechtigt glaubte, ihm mittelst des Namens eines der bekannteren Schüler jenes Apostels noch bestimmter als bisher die Weihe apostolischen Ursprungs aufzudrücken. Jedenfalls aber beweist diese doch schon sehr frühe, bei dem papianischen Presbyter bereits als sich von selbst verstehend vorausgesetzte Zurückführung des Evangeliums auf Markus, daß die nähere Beziehung desselben zu Petrus nicht aus der Luft gegriffen ist, sondern irgend etwas Geschichtliches zu Grund liegen hat. Eine nähere Beziehung zu diesem Apostel ist auch im jetzigen Markusevangelium nicht zu verkennen. Es erhebt zwar in Folge seiner vermittelnden Tendenz den Petrus nicht so sehr über alle andern Apostel, wie das judenchristliche Matthäusevangelium, aber es läßt ihn doch noch immer sehr bestimmt als den bedeutendsten unter ihnen erscheinen: Mit der Berufung des Petrus beginnt die öffentliche Thätigkeit Jesu (1, 16.); sein Bruder Andreas wird in unserem Evangelium zweimal neben Petrus, Jakobus und Johannes, die sonst als die drei Hauptjünger erscheinen, ausdrücklich namhaft gemacht (1, 29. 13, 3.); 1, 36 tritt Petrus als der Führer der ersten Gemeinde gläubiger Israeliten auf, die Jesus in Kapernaum gewonnen hat, und die ihn, als er die Stadt verläßt, wieder zurückholen wollen; 16, 7 ist Petrus geradezu als der erste unter den Aposteln, als der leitende und tonangebende Führer der gesammten jungen Christengemeinde vorausgesetzt, an welchen der Befehl nach Galiläa sich zu verfügen noch besonders gerichtet wird, wie wenn bei der Ausführung desselben hauptsächlich eben auf ihn gerechnet werden müßte (vgl. Luk. 22, 32. 24, 34.), und auch 11, 21 ist es bezeichnend, daß Petrus von der sonstigen πάρωσις der Jünger eine Ausnahme macht, indem er sich der Verfluchung des Feigenbaums erinnert. Wenn Baur S. 133 gegen diese Annahme einer petrinischen Tendenz des Evangeliums einwendet, daß wenn eine solche stattfände, das Evangelium in seinem Interesse für Petrus den beiden andern mindestens nicht nachstehen sollte, so ist hierauf zu erwiedern, daß Markus ein besonderes Interesse für diesen Apostel eben nur so weit zeigt, als seine (auch von Baur anerkannte) vermittelnde Tendenz es gestattete; wollte einmal Markus Gegensätze, wie sie im ersten und zweiten Jahrhundert die Christenheit bewegten, beseitigen, fand er es passend sehr starke Warnungen vor Ehrsucht und

haben in seine Schrift aufzunehmen (9, 35 — 50. 10, 35 — 45.), so war es auch folgerichtig, daß er Worte wie Matth. 16, 17 ff., in welchen man einen Anhaltspunkt für die Bevorzugung des Petrus vor andern Aposteln suchen konnte, weglassen zu sollen glaubte. Etwas Näheres und Sichereres über die ursprüngliche Beziehung des Evangeliums zu Petrus läßt sich freilich nicht mehr auffinden, da die spätere Geschichte dieses Apostels, so wie auch die des Markus, in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt ist. — Die Entstehung des ältern Markusevangeliums fällt nach dem Obigen in eine Zeit nicht sehr lange nach der Abfassung der matthäischen Redensammlung, ein Ergebniß, welches sich auch dadurch bestätigt, daß es diese letztere noch nicht, wie Ewald ohne allen Grund annimmt, benützt hatte (da ja sonst seine Darstellung der λόγια reichhaltiger, geordneter und an manchen Stellen ursprünglicher ausgefallen wäre, als sie es nach der von Papias aufbehaltenen Ansicht eines hiefür kompetenten und vollkommen unparteiischen Beurtheilers gewesen sein muß).

V. Verhältniß des Markus zum Petrusevangelium. Ehe wir von der Betrachtung der Grundschrift unsres jetzigen Markus zu diesem selbst übergehen, liegt es uns noch ob, die Ansicht Hilgenfeld's, nach welcher derselbe eine verkürzte Redaktion des Petrusevangeliums ist, in Erwägung zu ziehen. So sehr dieselbe den Umstand für sich zu haben scheint, daß das Markusevangelium in den Kreis der petrinischen Litteratur gehört, so wenig kann aus ihr seine eigenthümliche Anlage und namentlich sein epitomatorischer Charakter erklärt werden. Das Petrusevangelium war eine ausführlichere Schrift, wie daraus erhellt, daß Origenes dasselbe in Bezug auf seine Nachrichten von dem Verhältniß Jesu zu Joseph und Maria mit dem Protevangelium Jakobi zusammenstellt (Comm. in Matth. t. 10, 17. τὸς δὲ ἀδελφὸς Ἰησοῦ φασί τινες εἶναι, ἐκ παραδόσεως ὁρμώμενοι τῆ ἐπιγεγραμμένῃ κατὰ Πέτρον εὐαγγελίῳ ἢ τῆς βίβλου Ἰακώβου, υἱὸς Ἰωσὴφ ἐκ προτέρας γυναικὸς συνῳκηκυίας αὐτῷ πρὸ τῆς Μαρίας); auch wenn diese Darstellung erst einer spätern Redaktion dieses Evangeliums angehört, da die ursprüngliche Kindheitsgeschichte desselben noch ganz mit der des Lukas übereingestimmt haben muß (S. 260) *), unterscheidet es sich doch

*) Es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß eine Schrift, welche schon von Lukas (oder nach Hilgenfeld schon von Markus) benützt wurde, bereits die hier von Origenes dem Petrusevangelium zugeschriebene Darstellung enthielt. Sehr

eben hiedurch, daß es eine solche hatte, sehr wesentlich von unserm Markus und hätte ebenso auch sonst wenigstens das Geschichtliche ausführlich dargestellt. Ebenso war es, wie man aus seinem Gebrauch bei den Nazaräern (Theodoret. Fab. haer. 2, 2) und aus einzelnen Citaten Justin's und der klementinischen Homilien, die auf dieses Evangelium zurückgeführt werden müssen, erkennt, ein dem Judenchristenthum noch näher stehendes, deßungeachtet aber universalistisches Evangelium, welches Letztere aus seinem Gebrauch bei Doketen und Katholikern des Orients (Euseb. H. E. 6, 12) mit Sicherheit abzunehmen ist. Wie nun diese ausführliche, Petriner und Katholiker befriedigende Schrift eine sie so verkürzende, ihren dogmatischen Standpunkt aber doch beibehaltende kanonische Redaktion erfahren haben sollte, ist nicht abzusehen, daher Hilgenfeld selbst (S. 131) auf eine erschöpfende Erklärung dieses Umstandes verzichten zu müssen erklärt. Die irenische Tendenz einer solchen spätern Redaktion erklärt die vielen Weglassungen von Reden Jesu, die gar nichts mit petrinisch-paulinischen Parteifragen zu thun haben, nicht und noch weniger die Beseitigung von Erzählungen wie Luk. 9, 51 — 10, 24, welche auch nach Hilgenfeld in diesem Evangelium, sofern es das nothwendige Mittelglied zwischen Matthäus und Lukas bildet, gestanden haben müssen. Eine Benützung des Petrusevangeliums (statt des Lukas) könnte bei der Entstehung des jetzigen Markus eher zugegeben werden; aber seine eigentliche Grundschrift muß eine kürzere Schrift gewesen sein, wie sie uns das Zeugniß des Papias noch erkennen läßt. Hilgenfeld sucht zwar zu beweisen, daß Justin da, wo seine Citate auf unsern Markus zurückzuweisen scheinen, nicht diesen selbst, sondern das von ihm auch sonst gebrauchte Petrusevangelium benützte, so daß hieraus allerdings eine sehr enge Verwandschaft zwischen beiden sich ergeben würde. Allein diese Beweise sind nicht stichhaltig; es ist vielmehr aus dial. 106 (*καὶ τὸ εἰπεῖν μετωνομακέναι αὐτὸν Πέτρον ἕνα τῶν ἀποστόλων καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτῶ γεγεννημένον καὶ τοῦτο μετὰ τῶ καὶ ἄλλως δύο ἀδελφὼς υἱὼς Ζεβεδαίς ὄντας μετωνομακέναι ὀνόματι τῶ Βοανηργές*) gewiß, daß Justin hier eben unsern Markus vor sich hatte, da die unmittelbare Verbindung, in

leicht aber läßt es sich denken, daß eine spätere (griechische) Bearbeitung die mit Luk. 1. 2 sonst übereinstimmende Erzählung etwa nach der *βίβλος Ἰακώβου* änderte.

welcher die Benennung des Simon mit der der Zebedaiden aufgeführt ist, eben nur aus Mark. 3, 17 sich erklärt und nur auf eine Schrift von epitomisirend kompilatorischer Tendenz, wie unser Markusevangelium eine solche war, zurückgeführt werden kann. Wenn Hilgenfeld hiegegen aus dial. 100 (*καὶ γὰρ υἱὸν θεῦ — ἐπιγόντα αὐτὸν ἕνα τῶν μαθητῶν αὐτῦ Σίμωνα πρότερον καλούμενον ἐπωνόμασε Πέτρον*) folgert, Justin habe die Benennung des Simon nicht in einer so beiläufigen Notiz wie Mark. 3, 16, sondern in Verbindung mit dem Bekenntniß Matth. 16, 16 gekannt, und da er nun mit ihr die der Zebedaiden zusammenstelle, so müsse sein Evangelium auch diese letztere zugleich mit jenem Bekenntniß berichtet haben, so ist dieß ein ganz unberechtigter Schluß; Justin folgt vielmehr in der ersten Stelle dem Markus, in der zweiten dem Matthäus, und wie die Benennung der Zebedaiden an die des Simon angeknüpft gewesen sein sollte, kann man sich gleichfalls nicht vorstellen. Hilgenfeld gibt selbst zu, daß eine Erzählung wie Luk. 9, 51—56 sich zu einer derartigen Benennung der Zebedaiden am besten eignete, und auch wir wollen nicht bestreiten, daß Markus seine Notiz aus der Darstellung dieser Erzählung im Petrusevangelium genommen haben kann; aber wenn dieselbe an dieser Stelle stand, so war sie von der des Petrus so weit getrennt, daß Justin, wenn er dieser Quelle folgte, Beides nicht so zusammennehmen konnte; er folgt vielmehr nothwendig dem Markus, der Beides bereits in unmittelbare Verbindung gebracht hatte. Die Stelle dial. 88: (*τῦ Ἰησοῦ*) *τέκτονος νομιζομένυ, ταῦτα γὰρ τὰ τεκτονικὰ ἔργα εἰργάζετο ἐν ἀνθρώποις ὤν, ἄροτρα καὶ ζυγά, διὰ τούτων καὶ τὰ τῆς δικαιοσύνης σύμβολα διδάσκων καὶ ἐνεργῆ βίον* läßt uns in Ungewißheit, ob nicht Justin blos dieß, daß Jesus für einen *τέκτων* galt (Mark. 6, 3), in einer schriftlichen Quelle vorfand und daran paraphrastisch das Weitere anknüpfte; keinenfalls aber setzt Mark. 6, 3 nothwendig eine Quelle voraus, in welcher Obiges von Jesu erzählt war (S. 323). Apol. mai. 16 *μεγίστη ἐντολή ἐστι Κύριον τὸν θεόν συ προσκυνήσεις κ. τ. λ.* ist wohl auf Mark. 12, 29 zurückzuführen; ebenso ib. 45 *πανταχῦ ἐκήρυξαν* auf Mark. 16, 20; die Vorliebe der Cerinthianer für Markus (Ir. III. 11, 7) hatte ihren Grund in dem Fehlen der übernatürlichen Geburt und in der Art und Weise, wie die außerordentliche Macht des bei der Taufe über Jesum gekommenen Geistes (1, 12. vgl. S. 321) in unsrem Evangelium geschildert wird, und hat folglich damit gar nichts zu thun,

daß das Petrusevangelium gleichfalls bei Doketen im Gebrauche war. Nicht die Benützung eines mit unsrem Markus im Wesentlichen identischen Petrusevangeliums läßt sich bei Justin wahrnehmen, sondern die Benützung unsres Markus sowie der beiden andern Synoptiker und daneben eines von allen Drei verschiedenen judenchristlichen Evangeliums, das allerdings nur das Petrusevangelium gewesen sein kann, weil sich weder von dem nazaräischen noch von dem ebionitischen Evangelium eine Spur bei ihm findet; nicht die Identität des Markus mit dem Petrusevangelium ist es, was sich aus den justinischen Citaten ergibt, sondern ihre wesentliche Verschiedenheit. — So wenig wir hienach Hilgenfeld's Ansicht über die Entstehung unsres zweiten Evangeliums theilen können, indem wir vielmehr annehmen müssen, daß dieselbe in sehr vielen justinischen Stellen, die auf Markus (oder die beiden andern Synoptiker) zurückgehen, mit Unrecht Citate aus dem Petrusevangelium gesucht hat, so sehr müssen wir doch hier dieses von Hilgenfeld mit vollem Recht zu der Untersuchung der Genesis unsrer Evangelien herbeigezogene Petrusevangelium und seine Benützung bei Justin und dem Verfasser der klementinischen Homilien gegen die Einwürfe Ritschl's (Theol. Jahrb. 1851. S. 483. ff.) vertheidigen, soweit es nicht bereits von Hilgenfeld in seiner Abhandlung über das eigenthümliche Evangelium Justin's (ebd. 1852. S. 400. ff.) geschehen ist. Beide Schriftsteller haben Anführungen in ziemlicher Zahl, deren Verschiedenheiten von unsern Synoptikern sich weder auf subjektive Kombination verschiedener Stellen oder auf freie gedächtnißmäßige Citation noch auf abweichende Textesrecensionen oder auf die mündliche Ueberlieferung zurückführen lassen. Die Erzählung von der Geburt Jesu in einer Höhle (dial. 78) mag aus einem besondern Kindheitsevangelium genommen sein, und ebenso einige von den Synoptikern abweichende Elemente der Leidensgeschichte aus den Acta Pilati, auf welche Justin selbst sich beruft (ap. mai. 35. 48); aber anders verhält es sich mit folgenden Stellen: *Κατελθόντος τῷ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ* dial. 88 (vgl. das ebionitische Evangelium S. 124), *μάγον εἶναι αὐτὸν ἐτόλμων λέγειν καὶ λαοπλάνον* ib. 69 (vgl. Recogn. 1, 58. 24), (*οἱ μαθηταὶ*) *μετενόησαν ἐπὶ τῷ ἀφίζασθαι ἀπ' αὐτοῦ ὅτε ἐσταυρώθη* ib. 106 (vgl. ap. mai. 50, S. 265); sodann die Aussprüche Jesu *ἐν οἷς ὧν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρινῶ* dial. 47 (offenbar aus einer Rede Jesu etwa desselben Inhalts mit Luk. 12, 35 — 59); *πάλιν παραγενήσεσθαι ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ*

τότε τοῖς μαθηταῖς αὐτῦ συμπιεῖν πάλιν καὶ συμφαγεῖν ib. 51 (eine der Apokalypse verwandte Fassung von Luk. 22, 16–18, die sehr gut in's Petrusevangelium paßte, vgl. S. 262); ὁ πονηρός ἐστιν ὁ πειράζων und μὴ δότε πρόφασιν τῷ πονηρῷ Hom. 3, 55. 19, 2 (mit Jak. 1, 13 μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω, ὅτι ἀπὸ θεῦ πειράζομαι und 4, 7 ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ καὶ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν in ähnlicher Weise verwandt, wie sich sehr viele judaisirende Stellen des Lukas mit diesem Briefe berühren, S. 220. ff.); τί με λέγεις κύριε καὶ ὐ ποιεῖς ἃ λέγω 8, 7, sofern dieser Ausspruch dort an einen Einzelnen (πρός τινα πυκνότερον κύριον αὐτὸν λέγοντα) gerichtet ist (was an die Manier des Nazaräerevangeliums dergleichen Aussprüche in specielle Unterredungen Jesu mit einzelnen Juden einzukleiden erinnert, vergl. die Stellen bei de Wette Einl. §. 64.); γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι 2, 51; ἐγώ εἰμι, περὶ ὃν Μωυσῆς προεφήτευσεν κ.τ.λ. 3, 53 (S. 265); ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, ὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν ὐρανῶν Iust. ap. mai. 61. cf. Hom. 11, 26 (1 Petr. 1, 23.); ἔστω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ ὄ ὄ Iust. ap. mai. 16. Hom. 3, 55. 19, 2 (Jak. 5, 12.); ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις — καὶ ἀναστήσονται πολλοὶ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοαπόστολοι Iust. dial. 35, vergl. ἔσονται γὰρ, ὡς ὁ κύριος εἶπεν, ψευδοαπόστολοι, ψευδεῖς προφῆται, αἱρέσεις, φιλαρχίαι Hom. 16, 21; ὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς (in ähnlicher Trennung von den vorher erwähnten φαρισαῖοι, wie Luk. 11, 45, s. Hilgenfeld Unters. S. 230), ὅτι τὰς κλεῖς ἔχετε καὶ αὐτοὶ ὐκ εἰσέρχεσθε καὶ τὺς εἰσερχομένυς κωλύετε Iust. dial. 17, vergl. ἀλλὰ ναὶ, φησὶν, κρατῦσι μὲν τὴν κλεῖν, τοῖς δὲ βυλομένοις εἰσελθεῖν ὐ παρέχυσιν. Hom. 3, 18 (18, 16.); ὑπάγετε εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον, ὃ ἡτοίμασεν ὁ πατὴρ τῷ σατανᾷ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτῦ Iust. dial. 76 und Hom. 19, 2 (wo nur διαβόλῳ statt σ.). Auf die Tradition (Ritschl S. 504) können die eigenthümlichen Citate Justin's schon deßwegen nicht zurückgeführt werden, weil Justin nach ap. mai. 33, wo er sagt, daß die apostolischen ἀπομνημονεύματα alles zur Geschichte Jesu Gehörige enthalten, wenigstens alles Wesentliche, was er von ihr wußte und anführte, diesen schriftlichen Quellen entnommen hatte, davon ganz abgesehen, daß es lediglich Willkühr ist, Elemente, die unsere Synoptiker nicht enthalten, darum der Tradition zuschieben zu wollen; am wenigsten aber kann die Einstimmung Justin's mit den Homilien aus ihr oder aus einer römischen Textrecension des Matthäus erklärt werden, da Justin kei-

neswegs in einem ſo engen Verhältniß zur römiſchen Kirche ſtand, daß er von ihren Evangelientexten abhängig geweſen wäre, und da ſonſt von ſolchen Varianten im Texte des Matthäus ſich nirgends eine Spur findet. Wäre eine ſolche Recenſion gemeinſchaftliche Quelle des Juſtin und des Verfaſſers der Homilien, ſo müßten Beide viel mehr mit einander in ihren Citaten übereinſtimmen als es wirklich der Fall iſt; Juſtin war keineswegs auf die evangeliſche Quelle des Pſeudoklemens beſchränkt, ſondern folgte in der Regel unſern Synoptikern und ſchöpfte nur hie und da aus Einer Quelle mit jenem, gerade wie auch Letzterer die Synoptiker und vielleicht ſogar das vierte Evangelium *) häufig benützt, daneben aber auch noch eine fünfte Quelle, die aller Wahrſcheinlichkeit nach dieſelbe mit der von Juſtin gebrauchten iſt und bei ihrer ſtarken judenchriſtlichen Färbung einer- und ihrer Verſchiedenheit vom Hebräerevangelium andrerſeits nur das Petrusevangelium geweſen ſein kann. Am wenigſten aber hat der Einwurf Ritſchl's irgend eine Bedeutung, dieſes univerſaliſtiſch judenchriſtliche Petrusevangelium, welches Hilgenfeld als Quelle der Citate Juſtin's und der Homilien betrachtet, könnte von Matthäus gar nicht verſchieden geweſen ſein, weil auch Matthäus dieſen Standpunkt repräſentire (als ob Matthäus nicht noch manche entſchieden partikulariſtiſche Ausſprüche enthielte, und als ob ein Petrusevangelium nicht auch noch ſehr vielen anderweitigen Stoff, der bei Matthäus fehlt, hätte enthalten können! z. B. Luk. 1. 2. 9, 51 ff. u. ſ. w.). Sodann ſind auch die beiden Momente

*) Ich habe es früher ſelbſt für unmöglich gehalten, eine Berückſichtigung des vierten Evangeliums in den Homilien anzunehmen (Theol. Jahrb. 1851. S. 198.), glaube aber jetzt, daß derſelben wenigſtens keine innern, dogmatiſchen Hinderniſſe entgegengeſtanden wären, da ein Schriftſteller, der die kirchliche Orthodoxie vertreten wollte und ſeine Anſchauung mit der Kirchenlehre zu identificiren ſuchte, ebendarum wohl die Inkonſequenz begehen konnte, ein Evangelium wie das vierte, falls es bereits bei verſchiedenen kirchlichen Kreiſen Anklang gefunden hatte, neben ſeinen andern Quellen zu benützen. Manches Brauchbare bot dieſes Evangelium auch einem Manne von ſeiner Richtung dar; daß die Ebioniten die kirchlichen Evangelien nicht gerade ignorirten, folgt aus Euſebius H. E. 3, 27, und was die Inkonſequenz betrifft, ſo kann unter Anderem daran erinnert werden, daß die Theodotioner ſich für ihre Lehre von der Menſchheit Chriſti auf Joh. 8, 40 beriefen. Für gewiß kann man jedoch die Berückſichtigung des vierten Evangeliums in den Homilien deßwegen nicht halten, weil die Gleichnißreden in Kap. 10, auf welche die Anführungen Hom. 3, 52 zurückzugehen ſcheinen, innerhalb des vierten Evangeliums ſelbſt nicht urſprüngliche, vom Verfaſſer herrührende, ſondern aus der Ueberlieferung oder ſonſther aufgenommene Elemente zu ſein ſcheinen.

in Rechnung zu ziehen, daß, wenn Justin von ἀπομνημονεύματα nicht blos Eines, sondern mehrerer Apostel spricht, neben Matthäus noch ein zweites „apostolisches" Evangelium von ihm in seinen Schriften gebraucht sein muß, das nur ein petrinisches Evangelium gewesen sein kann, da er das vierte nicht benützte (was von Ritschl selbst anerkannt wird), und daß die Angaben Serapion's bei Eusebius und ebenso schon die des Origenes auf ein mit unsern Synoptikern auf gleicher Entwicklungsstufe stehendes, keineswegs aber „apokryphisches" Evangelium des Petrus hinweisen, ein Punkt, über welchen Ritschl zu leicht hinweggeht, indem er auf die erstern sich gar nicht einläßt, die letztern aber durch eine ganz unbegründete Anzweiflung der Richtigkeit der Worte des Origenes zu beseitigen sucht. Es ist zu bedauern, daß der Anfang des muratorischen Kanon's, der vielleicht über nichtkirchliche Evangelien und so auch über das des Petrus in ähnlicher Weise sich aussprach wie über die petrinische Apokalypse, für uns verloren gegangen ist; je wahrscheinlicher es aber ist, daß in ihm ebenso gut wie letztere auch das petrinische Evangelium besprochen war, desto weniger kann aus der allerdings erst sehr späten Erwähnung desselben bei Kirchenvätern auf sein Nichtvorhandensein im ersten und zweiten Jahrhundert geschlossen werden.

VI. Ort und Zeit der Entstehung des jetzigen Markusevangeliums. Die Motive, welche eine Umgestaltung des ältern Markus zu der uns jetzt vorliegenden Form veranlassen konnten, sind zum Theil bereits S. 355 f. angegeben, so weit sie blos den litterarischen Charakter der Schrift betreffen. Zu ihnen sind aber auch die innern dogmatischen Tendenzen hinzuzunehmen, welche unsern Markus von den beiden andern Synoptikern unterscheiden; nach dieser Seite kann seine jetzige Gestalt nur aus dem Bestreben hervorgegangen sein, die ältere Schrift von allen Elementen zu reinigen, welche dem Streit zwischen Judenchristenthum und Heidenchristenthum Nahrung zu geben geeignet waren, um so ein bis jetzt noch fehlendes Evangelium herzustellen, in welchem sich die beiderseitigen Anschauungen gleicherweise befriedigt finden konnten. Das Evangelium in dieser seiner neuen Gestalt sollte den alleinseligmachenden Glauben an die Göttlichkeit Christi und seines Reiches (1, 1. 15. 16, 16. ff.) zum Wesentlichen machen, Differenzen über Nebenpunkte, über Judenthum, Apostelauktoritäten, Geburt Christi u. dgl. beseitigen und seine Leser vielmehr im Einen, Wesentlichen und Bleibenden vereinigen; es ist ein Produkt der Idee der Katholicität,

man findet ſich in ihm mit ſeiner alles Doktrinelle beſeitigenden, den andern Evangelien gegenüber freilich ebendarum ziemlich inhaltsleeren Allgemeinheit ganz auf denſelben Boden verſetzt, wie im erſten und beſonders zweiten petriniſchen Brief und wie in den Paſtoralbriefen, in welchen gleichfalls das Feſthalten an dem allgemeinen praktiſchen Gehalt des Chriſtenthums und das Verzichtleiſten auf trennende und vereinigende Streitigkeiten (*ζητήσεις καὶ μάχαι νομικαὶ, γενεαλογίαι κ. τ. λ.*) als die Hauptſache hingeſtellt wird. Dieſe katholiſirende Umarbeitung bewegt ſich aber auf urſprünglich judenchriſtlichem Boden, was ſich aus verſchiedenen Eigenthümlichkeiten des Ganzen noch ſicher erkennen läßt. Daſſelbe berührt ſich ſehr genau mit andern und zwar insbeſondere petriniſchen Produkten des Judenchriſtenthums. 6, 13 iſt von einer Heilung Kranker durch Oel die Rede, wie im Brief des Jakobus 5, 14; auch Jak. 1, 6 *αἰτείτω δὲ ἐν πίστει μηδὲν διακρινόμενος* und 5, 15 *ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως σώσει τὸν κάμνοντα* erinnern an die ganz beſondere Wichtigkeit, mit welcher Mark. 11, 23. 24 das gläubige Gebet empfohlen wird. Der zweite Brief Petri weicht zwar in der Faſſung der Himmelsſtimme bei der Verklärung von unſern Synoptikern etwas ab (*εἰς ὃν ἐγὼ εὐδόκησα*), er gibt ſie wie die klementiniſchen Homilien (*εἰς ὃν ηὐδόκησα* 3, 53.), aber er ſpricht ganz im Geiſt des Markusevangeliums von der *δύναμις* und *μεγαλειότης* des Auftretens Jeſu (1, 16.), er weiſt wie Mark. 1, 2. 9, 12. 13. 14, 21. 49. 27. 15, 28 darauf hin, daß die Erkenntniß Chriſti mit der altteſtamentlichen Prophetie in Einklang ſein müſſe (1, 19 — 21.), und er ſpricht (3, 8. ff.) ſehr nachdrücklich die Gewißheit der Wiederkunft Chriſti zum Gericht und die Nothwendigkeit der Wachſamkeit aus, wie auch Markus Jeſum hievon mit beſonderem Nachdruck reden läßt (beſonders 13, 37 *ὃ δὲ ὑμῖν λέγω, πᾶσιν λέγω, γρηγορεῖτε*, ſ. S. 352). Der Paſtor des Hermas ſchärft ausdrücklich ein, daß auch dem Weibe im Fall der Scheidung von ihrem Mann eine zweite Heirath nicht geſtattet ſei (II. 4, 1.), wie Markus 10, 12 allein unter den Evangeliſten dieſes Verbot auf das Weib ausdehnt, (woraus zu ſchließen iſt, daß zur Zeit der Abfaſſung des Paſtor der jetzige Markus noch nicht ſehr lang im Gebrauche war, da ſonſt jene Belehrung überflüſſig geweſen wäre), er mildert ähnlich wie Markus die ebionitiſche Anſicht über Armuth und Reichthum III. 2.), erklärt, daß innere Herzensreinheit und nicht äußeres Faſten Gott wohlgefällig ſei (ib. 5.), womit Mark. 7, 18. ff. zu

vergleichen iſt, legt daſſelbe Gewicht auf die ſeligmachende Kraft der Taufe wie Mark. 16, 16 (ib. 9.), und ſpielt III. 5 (quicumque Dei servus est dominumque habet in praecordiis suis, petit ab eo intellectum et obtinet et omnem similitudinem explicat) wahrſcheinlich auf Mark. 4, 13 an, wo das πάσας παραβολὰς γνῶναι als eine ſehr ſchwierige und umfaſſende, nur den Eingeweihten (nicht aber τοῖς ἔξω) lösbare und auch ihnen nicht leichte Aufgabe dargeſtellt wird. Ebenſo zeigt das Markusevangelium eine unverkennbare Verwandtſchaft mit der ebionitiſchen Litteratur, deren Held der Apoſtel Petrus iſt, mit den klementiniſchen Rekognitionen und Homilien. Man darf dieſelbe zwar nicht zu weit ausdehnen, es iſt z. B. ganz unrichtig, auch die Indifferenz gegen die altteſtamentliche Prophetie in ihm wiederfinden zu wollen (Schwegler Nachap. Zeit. I. 471. Hilgenfeld Markus S. 124, wogegen die oben ang. St.); dem ebionitiſchen Begriff von Armuth tritt Markus mit ſeiner Milderung des Ausſpruches Jeſu über die Reichen (10, 24. 30.) geradezu entgegen, und ſeine Chriſtologie iſt nicht die des ebionitiſchen, ſondern des gewöhnlichen Judenchriſtenthums; aber die Hervorhebung des Bekenntniſſes zu dem Einen Gott oder des altteſtamentlichen Monotheismus als des höchſten Gebotes (12, 29. vergl. Hom. 3, 57), die ausdrückliche Hervorhebung der Werthloſigkeit der Opfer (12, 33.) und der ſeligmachenden Kraft der Taufe (16, 16. vergl. 1, 4.), die Nichterwähnung der Davidiſchen Abſtammung Jeſu in der Hauptſtelle 11, 10 (wo die Aenderung εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυεὶδ wohl abſichtlich iſt), die Voranſtellung der μοιχεία und πορνεία vor φόνοι (7, 21. 10, 19.), das beſondere Intereſſe für die Dämonen und Dämonenaustreibungen, die 4, 11. 34. 10, 10 zu Tage tretende Vorausſetzung, daß die chriſtliche Lehre nur Würdigen und Fähigen direkt mitgetheilt, Andern höchſtens in paraboliſcher Form vorgelegt werden könne, womit die Art und Weiſe zu vergleichen iſt, wie in den Rekognitionen (3, 1. 14. 32. 5, 36.) die Belehrungen des Petrus über das Weſen der chriſtlichen Offenbarung nur den Fideliores mitgetheilt werden, alle dieſe Züge ſtehen in einer Uebereinſtimmung mit ebionitiſchen Lehren, die nicht zufällig ſein kann. Auch die wiederholte Hervorhebung der Feindſchaft des Herodes und der Herodianer gegen die Sache des Himmelreichs und die Ausführlichkeit der Darſtellung der Hinrichtung des Täufers in dieſem ſonſt ſo kurzen Evangelium ſcheint auf die dem Judenchriſtenthum eigene Oppoſition ge-

gen weltliche Macht und Gewalt (vergl. Apok. 18, 1. ff. Röm. 13, 1. ff.), wo nicht geradezu auf den ebionitischen Widerwillen gegen alles irdische Königthum hinzuweisen, der sich namentlich in der Herabsetzung der alttestamentlichen Könige seinen Ausdruck gab (Recogn. 1, 38. Hom. 3, 24). Wie der ursprüngliche Markus aus petrinisch judenchristlichen Kreisen hervorgegangen ist, so gehört demnach auch seine Umarbeitung diesem Gebiete an, nur mit dem Unterschiede, daß wir ihre Entstehung nicht im Orient, sondern in Rom zu suchen haben. Hieher weist nicht nur ihre Verwandtschaft mit den Schriften des römischen Judenchristenthums, sondern auch das besondere Interesse der römischen Kirche für dieses Evangelium, das namentlich in den ohne Zweifel aus Rom stammenden Erzählungen des Klemens von Alexandrien über die angeblich von Petrus selbst unserer Schrift ertheilte Billigung erkennbar ist; ebenso die vielen römischen Ausdrücke, wie σπεκουλάτωρ (6, 27), κεντυρίων (15, 39. 44), ξέστης (7, 4. 8), ἱκανὸν ποιῆσαι (satis facere 15, 15), und die Sitte des Evangelisten griechische Ausdrücke durch römische zu erklären (πραιτώριον 15, 16. κοδράντης 12, 42), daher vornehmlich aus diesem letztern Grunde auch Hilgenfeld (Mark. S. 121), Tholuk (Glaubwürdigkeit der ev. Gesch. S. 258), Gieseler (Versuch u. s. w. S. 124), Ewald (Jahrb. II. 207) den römischen Ursprung des Evangeliums annehmen; noch mehr aber (s. Hilgenfeld Rekogn. S. 150) die Bezeichnung des Simon von Cyrene als πατὴρ τῶ Ἀλεξάνδρε καὶ Ῥόφε (15, 21). Eine solche Notiz hatte nur einen Sinn, wenn der Evangelist voraussetzen konnte, daß sie verstanden werde, d. h. wenn Alexander und Rufus in demjenigen Leserkreis, für welchen er seine Schrift zunächst bestimmte, bekannte Namen waren. Dieß war nun aber eben in Rom der Fall; Röm. 16, 13 erscheint ein Rufus als ein besonders bedeutendes Mitglied der ältesten römischen Kirche (vergl. Rubilus Recogn. 3, 68. Hom. 2, 1), und Beide zusammen treten als Begleiter des Petrus in Rom auf in den Acta Andreae et Petri (Thilo Osterprogr. 1846, §. 1. 3. vergl. Act. Ap. ed. Tischendorf p. LX). Je länger und schärfer in Rom Petrinismus und Paulinismus einander gegenüberstanden, und je mehr auf der andern Seite doch gerade hier das Bestreben beide Richtungen zu vereinigen rege war (wie z. B. bei Klemens und später bei Justin, vergl. Theol. Jahrb. 1850 S. 253. 62. 296), desto erklärlicher ist es, daß gerade hier auch von Seiten des petrinischen Christenthums ein die Gegensätze vermittelndes Evange-

lium in Umlauf gesetzt wurde. Die konstante und doch zu der Kürze und Inhaltslosigkeit des Markus in doktrineller Beziehung auf den ersten Anblick gar nicht passende Ueberlieferung, daß Markus τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα oder die Lehre des Apostels Petrus schriftlich verfaßt habe, erklärt sich eben nur daraus, daß man dem Evangelium von Anfang an einen dogmatischen Zweck zugeschrieben hatte und immer noch zuschrieb, so lang die Erinnerung an die petrinisch-paulinischen Lehrdifferenzen noch nicht erloschen war. Mit Recht stellt Hilgenfeld (Markus S. 116) auch die weitere Vermuthung auf, diese Bezeichnung des Markus als Urkunde für die Lehre des Apostels Petrus scheine aus dem Bestreben zu stammen, anderen „petrinischen" Schriften (εὐαγγέλιον, κήρυγμα, ἀποκάλυψις, περίοδοι Πέτρου) den Charakter authentischer Quellen für die Lehre des Petrus abzusprechen und statt dessen unsern Markus als die einzig wahre Quelle derselben zu behaupten, wie dieß eben im Interesse der universalistisch katholischen Petriner lag, welche jene antipaulinischen Produkte zu beseitigen und an ihre Stelle eine katholisch petrinische Schrift zu setzen wünschen mußten; je mehr man in Rom nach einer Vereinigung beider Richtungen strebte und doch fortwährend den Petrus als erste apostolische Auktorität und als Gründer der römischen Kirche betrachtete, desto mehr mußte man darauf bedacht sein, auch ein katholisch kirchliches Dokument der petrinischen Lehre zu haben, um so beide Momente, Katholicismus und petrinische Auktorität, zumal festhalten zu können. Zu einem solchen Dokumente bot sich in willkommener Weise das in Folge seiner litterarischen Mängel etwas in Abgang gekommene Markusevangelium dar; dasselbe wurde mit Rücksicht auf Matthäus und Lukas zu dem Alles wohl geordnet und anschaulich erzählenden Ganzen umgestaltet, als welches wir es jetzt vor uns haben, und erhielt so theils in Folge seines Inhalts theils durch die interessante Lebendigkeit und Anschaulichkeit seiner Darstellung allmälig von Rom aus allgemeines kirchliches Ansehen, was um so leichter geschehen konnte, als es zugleich für Judenchristen und Doketen (S. 323) eine sehr willkommene Schrift war. — Aus dieser Annahme einer katholisirenden Umarbeitung eines petrinischen Evangeliums erklären sich uns auch die eigenthümlichen Erscheinungen, welche der Schluß 16, 9. ff. darbietet, in ganz befriedigender Weise. Diesen Schluß kennt nicht nur Irenäus (III. 10, 6.), sondern wahrscheinlich auch Justin (ap. mai. 45 τῷ λόγῳ τῷ ἰσχυρῷ ὃν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ οἱ ἀπόστολοι

αὐτῶ ἐξελθόντες πανταχῶ ἐκήρυξαν, vergl. Mark. 16, 20 ἐξελθόντες ἐκήρυξαν πανταχῶ τῶ κυρίῳ συνεργοῦντος καὶ τὸν λόγον βεβαιοῦντος διὰ τῶν ἐπακολουθούντων σημείων). Schon aus dieſem Grund iſt es wahrſcheinlich, daß er von Anfang an zu unſerem Markus gehörte, und dieß beſtätigt ſich auch durch ſeine geſchichtlichen, doktrinellen und ſprachlichen Eigenthümlichkeiten. Die abſichtliche Hervorhebung des beharrlichen Unglaubens der Apoſtel an die Auferſtehung hat im ganzen Evangelium ſeine Parallele an der überall hindurchgehenden hyperboliſchen Schilderung der πώρωσις der Jünger (4, 13. 40. 6, 52. 7, 18. 8, 17 ff. und beſonders 9, 10 καὶ τὸν λόγον ἐκράτησαν πρὸς ἑαυτοὺς συζητοῦντες τί ἐστιν τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι, ein lediglich vom Schriftſteller zum Behuf der Hervorhebung jener πώρωσις gemachter Zuſatz, da ja die Apoſtel als Juden wohl wußten, was Todtenauferſtehung ſei); die ausdrückliche Erklärung über die univerſelle Beſtimmung des Evangeliums (welche auszuſprechen der Hauptzweck des ganzen Schluſſes war) iſt bereits 11, 17. 13, 10 durch eine von Matthäus abweichende Faſſung von Ausſprüchen Jeſu vorbereitet; die Worte V. 16 über die ſeligmachende Kraft des Glaubens und die Erinnerung an die ewige Verdammniß weiſen gleichfalls auf eigenthümliche Stellen des Evangeliums ſelbſt zurück (9, 19. 23. 44. ff.); die Hinweiſung auf den kräftigen Fortgang der Verbreitung des Reiches Gottes V. 20 iſt ganz Daſſelbe mit dem Gleichniß 4, 26—29, und die Wichtigkeit der Wunder ſowie namentlich der Dämonenaustreibungen zeigt uns denſelben Verfaſſer, von dem die ganze eigenthümliche Geſchichtsdarſtellung dieſes Evangeliums herrührt. Sprachlich erinnert πάσῃ τῇ κτίσει V. 15 an 13, 19 ἀπ ἀρχῆς κτίσεως, ἣν ἔκτισεν ὁ θεὸς und 10, 6 ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως, ἐπὶ ἀῤῥώστους χεῖρας ἐπιθήσουσιν V. 18 an πολλοὺς ἀῤῥώστους 6, 13 und ὀλίγοις ἀῤῥώστοις ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας ἐθεράπευσεν 6, 5, σημεῖα an 13, 22, τὸν λόγον V. 20 an 2, 2. 4, 14. Der Schluß gehört hienach dem zweiten Bearbeiter des Evangeliums an; erhebliche Differenzen zwiſchen ihm und der jetzigen ſprachlichen und ſachlichen Eigenthümlichkeit unſrer Schrift finden zu wollen iſt völlig vergeblich *).

*) Was das Einzelne betrifft (ſ. beſonders Fritzsche, Comm. in Ev. Marci p. 717. ff. und Meyer, Komm. zu Markus S. 174. ff.), ſo kann immerhin einige Verſchiedenheit des Sprachgebrauchs zugegeben werden, die eben beweiſt, daß der Verfaſſer von V. 9 an andern Quellen folgte als bisher. Aber auch dieſe Verſchiedenheiten im Ausdruck ſind ſehr unbedeutend. σάββατον hat auch Lukas ne-

Auch hatte unſer Markus nie einen andern Schluß, da derſelbe ſonſt ohne Zweifel von denjenigen Abſchreibern, welche den jetzigen nicht aufnehmen zu können glaubten, an ſeine Stelle geſetzt worden wäre (die nach V. 8 von einigen Urkunden geſetzten Worte *πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν. μετὰ δὲ ταῦτα καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως ἐξαπέστειλε δι᾽ αὐτῶν τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας* ſind, wie namentlich die letzten Worte zeigen, eine noch viel ſpätere Ergänzung); die Weglaſſung des Abſchnittes in den meiſten Handſchriften beruht auf exegetiſchen und dogmatiſchen Gründen, ſofern nämlich die Worte *ἀναστὰς πρωΐ* V. 9 zu V. 2. ff., wo die Auferſtehung und ihre Zeit bereits berichtet iſt, nicht zu paſſen und ebenſo das Weitere (V. 17. 18.) Widerſprüche mit andern Darſtellungen zu enthalten ſchien (*ἀντιλογίαν τῇ τῶν λοιπῶν εὐαγγελιστῶν μαρτυρίᾳ* Euseb. quaest. ad Marin. bei Mai. scr. vett. coll. I. p. 62.). Urſprünglich iſt aber der Schluß allerdings nicht, ſofern weder V. 9 zu V. 2 noch die von V. 9 an zu Tage tretende Vorausſetzung, daß Jeſus den Apoſteln in Jeruſalem erſchienen ſei (= Luk. 24, 13. ff.) zu 14, 28 (*προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν*) und 16, 7 (id.) ſtimmen will. Dieſe Inkongruenz läßt ſich nur daraus erklären, daß der zweite Bearbeiter, von welchem V. 9. ff. herrührt, auch den eigentlich hiezu nicht mehr paſſenden Abſchnitt V. 1—8 (14, 28.) beibehielt, um mittelſt der V. 11 und 13 zwar nicht ausdrücklich bemerkten, aber klar genug angedeuteten Nichtbefolgung der Weiſung nach Galiläa zu ziehen, die den Jüngern ſchon

---

den *σάββατα* (18, 12. 24, 1.); *ἐκεῖνος* iſt hier gerade ſo gebraucht, wie 12, 4. 5. 7 (3, 24. 25), nämlich um die verſchiedenen Individuen, um welche es ſich V. 9—13 handelt, einander beſtimmter gegenüberzuſtellen; *πορεύεσθαι* ſteht V. 12 wohl mit Rückſicht auf Luk. 24, 13, V. 15 mit Rückſicht auf Matth. 28, 19, V. 10 aber einfach deßwegen, weil nicht *ἀπελθοῦσα*, wie Fritzſche will, ſtehen kann, da der Ort, wo Jeſus der Maria erſchien, nicht angegeben iſt (vergl. auch *εἰσπορεύεσθαι* 1, 21. 4, 19; *διαπορεύεσθαι* 2, 23; *συμπορεύεσθαι* 12, 1; *ἐκπορεύεσθαι* 10, 17.); *οἱ μετ᾽ αὐτοῦ γενόμενοι* (vergl. 3, 14 *ἵνα ὦσιν μετ᾽ αὐτοῦ*; 2, 25 *οἱ μετ᾽ αὐτοῦ* sc. *Δανειδ*) ſteht, weil nicht blos die Eilf, ſondern auch die übrigen Jünger gemeint ſind (vergl. Meyer zu d. St.); *κύριος* V. 19 und 20 iſt ganz am Orte, weil hier von Jeſu als dem zu Gott erhöhten Herrn der Gemeinde die Rede iſt; bei den übrigen ſprachlichen Eigenthümlichkeiten des Abſchnitts hat Fritzſche ſelbſt gezeigt, daß ſie keineswegs zum Beweiſe gegen ſeine Aechtheit gebraucht werden können.

14, 28 gegeben war und deren Wiederholung 16, 7 ihnen auch jetzt trotz des anfänglichen Stillschweigens der Frauen (V. 8.) nicht unbekannt bleiben konnte, ein weiteres bezeichnendes Beispiel ihrer πώρωσις zu geben. Mit dem ursprünglichen Sinn der Erzählung war diese Auffassung allerdings im Widerspruch, denn ursprünglich oder im ältern Markus muß das προάγειν εἰς Γαλιλαίαν (besonders 14, 28) so gemeint gewesen sein, daß Jesus den Aposteln wirklich wie bei Matthäus in Galiläa erschien; aber der spätere Verfasser ließ sich hiedurch von seiner Kombination nicht abhalten, weil er es einmal darauf angelegt hatte, die Unerfaßbarkeit des μυστήριον des Werkes Christi für das menschliche Erkennen an dem Beispiel der Jünger recht scharf und schlagend zu schildern; es schien ihm vielmehr ganz passend, der Erzählung die Wendung zu geben, daß Jesus zuerst in Galiläa mit den Seinigen zusammenzutreffen beabsichtigt hatte (wie dieß bei Matthäus und im ältern Markusevangelium erzählt war), nachher aber in Folge ihrer völligen Glaubens- und Rathlosigkeit sogleich an Ort und Stelle (in Jerusalem) durch mehrfache persönliche Erscheinungen sie von seiner Wiederbelebung überzeugen mußte. Aus demselben Grunde wollte der spätere Bearbeiter auch das V. 8 von der kleingläubigen Furcht und Aengstlichkeit der Frauen Berichtete nicht beseitigen, sondern behielt es bei, obwohl er sich eine dieser Frauen dazu ausersehen hatte, durch eine ihr zu Theil gewordene Christophanie den ersten Schritt zur Ueberwindung des Unglaubens der ἑνδεκα geschehen zu lassen. Allerdings ist die V. 8 gegebene Darstellung der ängstlichen Furcht der Maria und ihrer Begleiterinnen mit der V. 9 folgenden Erzählung der ihr zu Theil gewordenen Erscheinung Christi so ganz und gar nicht durch irgend ein Zwischenglied, wie man es eigentlich mit Nothwendigkeit erwartete, vermittelt, daß gerade diese Zusammenhangslosigkeit von V. 8 und 9 der Hauptbeweis dafür zu sein scheint, daß mit letzterem eine ganz neue, mit dem Vorhergehenden nicht mehr zusammengehörige, von einem späteren Ergänzer des Evangeliums hinzugefügte Darstellung beginne, und nicht weniger läßt sich hiefür der Umstand anführen, daß V. 9 von Maria Magdalena so gesprochen wird, als ob im unmittelbar Vorhergehenden von ihr noch gar nicht die Rede gewesen wäre (τῇ Μαρίᾳ τῇ Μαγδαληνῇ, παρ᾽ ἧς ἐκβεβλήκει ἑπτὰ δαιμόνια). Aber ein V. 8 und 9 mit einander vermittelndes Zwischenglied war in der That, wenn der Bearbeiter das V. 8 Gesagte einmal beibehalten wollte, sehr schwer zu finden und konnte ihm

in Betracht der Kürze der Darstellung, die er auch hier wie im ganzen Evangelium einhalten wollte, entbehrlich scheinen, und was die über Maria gegebene geschichtliche Notiz betrifft, so fand sie offenbar erst hier (nicht schon V. 1 und noch weniger 15, 40, wie Fritzsche und Meyer behaupten) ihren rechten Platz, sofern es eben hier passend war, durch eine Erinnerung an die von Jesu der Maria schon früher zu Theil gewordenen hohen Gnadenerweisungen einen Aufschluß darüber zu geben, warum gerade sie dazu ausersehen worden sei, die „erste" Wiedererscheinung des Auferstandenen zu erhalten. Einen weiteren Grund für die Ansicht, daß der Abschnitt V. 9. ff. ein mit dem Vorhergehenden gar nicht zusammengehöriger späterer Zusatz sei, scheinen die Anfangsworte *ἀναστὰς δὲ πρωῒ πρώτῃ σαββάτου* darzubieten, indem dieselben auf den ersten Anblick allerdings so lauten, als wäre nicht bereits V. 6 und 2 von der Auferstehung und von der Zeit, in welcher sie erfolgt war, die Rede gewesen; wenn V. 1—8 und 9 von Einem und demselben Schriftsteller herrührten, so hätte er, könnte man behaupten, ohne Zweifel eine ähnliche Verbindung, wie wir sie in dem oben angeführten Schlusse finden, *μετὰ δὲ ταῦτα αὐτὸς ὁ κύριος* oder dgl., gewählt. Allein auch dieses Bedenken erledigt sich durch die Berücksichtigung der Tendenz des uns hier vorliegenden Auferstehungsberichtes. Der Verfasser hat, wie schon bemerkt wurde, die Absicht, den erst ziemliche Zeit nach der Auferstehung erfolgten galiläischen Christophanien des ältern Evangeliums Erscheinungen gleich an Ort und Stelle, gleich nach der Auferstehung zu substituiren; aus diesem Grunde scheint er absichtlich das *ἀναστὰς* vor der ersten Erscheinung wiederholt und (mit Rücksicht auf *λίαν πρωῒ* V. 2) die Zeitbestimmung *πρωῒ πρώτῃ σαββάτου*, die er ohne Zweifel nicht zu *ἀναστάς*, sondern zu *ἐφάνη* gezogen wissen will, hinzugesetzt zu haben, um damit bestimmt der ältern Erzählung entgegenzutreten, welche die erste Christophanie erst einige Zeit später (in Galiläa) erfolgen ließ. Wie wir im Briefe des Barnabas (*τὴν ἡμέραν — ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς* c. 15) und im vierten Evangelium (20, 1 *πρωῒ σκοτίας ἔτι οὔσης*. V. 17 *μή μου ἅπτου· οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα*) das Bestreben finden, die Auferstehung und Erhöhung Christi möglichst früh geschehen zu lassen, so ist es auch hier, die Erscheinungen Jesu vor den Seinigen sollen, statt auf eine Zusammenkunft in Galiläa verschoben zu werden, sogleich „nach der Auferstehung" erfolgen (daher wohl

auch das stärkere πρώτῃ V. 9 statt μιᾶ V. 2). Außerdem aber hat zu der abrupten Anfügung des Abschnitts V. 9 ff. an den vorhergehenden gewiß zugleich der Umstand mitgewirkt, daß der Verfasser auch hier schwerlich ohne den Vorgang von Quellen arbeitete, sondern wahrscheinlich eine ihm vorliegende ältere Darstellung (etwa im Petrusevangelium, vgl. V. 12 mit Luk. 24, 13. ff., V. 13. 14 mit den Angaben Justin's über das Verhalten der Apostel nach der Kreuzigung S. 265 und mit Luk. 24, 21 ff.; V. 18 mit Luk. 10, 19 οὐδὲν ὑμᾶς οὐ μὴ ἀδικήσει κ. τ. λ.) benützte, obwohl mit selbstständiger Verarbeitung, indem er seinem Pragmatismus gemäß sehr genau die Stufenfolge, in welcher Jesus seine Auferstehung offenbart, fixirt; zuerst erscheint er einer einzelnen Person (V. 9); sodann Zweien (V. 12) und endlich den Eilf (V. 14.), deren Unglaube nun eben dadurch in seiner ganzen tadelnswerthen Verstocktheit erscheint (ebd.), daß sie diesen vorhergehenden Erscheinungen nicht geglaubt hatten, obgleich die zweite, weil sie vor δύο μάρτυρες geschehen war, bereits sie zum Glauben hätte bewegen sollen. Der Hauptgrund, aus welchem der zweite Bearbeiter die galiläische Ueberlieferung des Urmarkus beseitigte, ist ohne Zweifel der, daß zu seiner Zeit die Relation des Petrus- und Lukasevangeliums, welche die Christophanien nach Jerusalem versetzt, die Oberhand gewonnen hatten daher sie auch ins Nazaräerevangelium überging); bei Matthäus ließ man die ältere Erzählung stehen, weil eine Aenderung dieses schon sehr alten und verbreiteten apostolischen Evangeliums mißlich war, und weil man sich wohl schon daran gewöhnt hatte, in die vielfachen Eigenthümlichkeiten dieser ursprünglich für Judenchristen bestimmten Schrift (z. B. 10, 5. 6. 23.) sich zu finden, wogegen bei einem neuen Evangelium, das wie das unsere vorzugsweise ein allgemein kirchliches, die verschiedenen Darstellungen ausgleichendes Werk werden sollte, die einstweilen in der Kirche vorherrschend gewordene Relation mit aufgenommen werden mußte. Ebenso aber scheint es, als habe der Bearbeiter die ältere Darstellung, weil sie einmal schon vorlag, gleichfalls nicht ganz beseitigen gewollt und auch aus diesem Grunde an der unvermittelten Verbindung zwischen V. 7. 8 und 9. ff. keinen Anstoß genommen. Jener ältere Schluß stand wahrscheinlich der ursprünglichen Kunde von den Ereignissen nach der Auferstehung (1 Kor. 15) sogar noch näher als Matth. 28. Die Worte ἐφάνη πρῶτον Μαρίᾳ τῇ Μαγδαληνῇ sehen ganz darnach aus, wie wenn sie durch den Gegensatz gegen eine andere Darstellung hervorgerufen

wären, in welcher nicht Maria, ſondern ein Anderer und zwar wahrſcheinlich Petrus (1 Kor. 15, 5. Luk. 24, 34) die erſte Erſcheinung Chriſti erhalten hatte. Wahrſcheinlich war (ähnlich wie Matth. 28, 9. 10), weil der Befehl des Engels unwirkſam geblieben war (V. 8.), Jeſus ſelbſt mit einer Erſcheinung vor Petrus (vgl. V. 7.) dazwiſchengetreten, in Folge welcher ſich nun die geſammte Jüngerſchaft nach Galiläa aufmachte, damit dort nun auch den Uebrigen eine oder mehrere Erſcheinungen Jeſu zu Theil würden (vgl. 1 Kor. 15, 6. 7. Matth. 28, 16 ff.) *). Die hervorſtechende Stellung, die Petrus in dieſer Erzählung einnahm, mochte für den ſpätern Bearbeiter ein Grund weiter ſein, dieſelbe durch eine andere zu erſetzen und ſtatt ihrer auch den Petrus unter die ἄπιστοι μαθηταί V. 14 miteinzuſchließen. —

Genauere Beſtimmungen über die Abfaſſungszeit des Evangeliums laſſen ſich nur bis auf einen gewiſſen Grad aus einigen Stellen deſſelben ableiten, die namentlich ſo viel zeigen, daß es ſpäter iſt als das erſte Evangelium. Kap. 9, V. 1 iſt an die Stelle der Worte Matth. 16, 28 εἰσίν τινες τῶν ὧδε ἑστώτων, οἵτινες οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ der Ausdruck geſetzt ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει, d. h. bis das Reich Gottes Kraft gewonnen hat, zu einer Macht auf Erden geworden iſt, ein Beweis, daß der Verfaſſer ſich ſchon genöthigt ſah, die Paruſie weiter hinauszuſetzen als Matth. 16. Daſſelbe iſt der Fall 13, 24, wo es ſtatt εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλῖψιν κ. τ. λ. vielmehr ganz allgemein ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλῖψιν ἐκείνην heißt. V. 21 und 22 ſind zwar die Weiſſagungen von Matth. 24, 24 über ψευδόχριστοι und ψευδοπροφῆται mitaufgenommen (falls nämlich nicht mit Tiſchendorf ψευδόχριστοι zu ſtreichen iſt), aber unter Weglaſſung mehrerer konkreter Züge (ſ. Matth. V. 26), ſo daß man dieſelben (wie es auch der römiſche Urſprung des Evangeliums mit ſich bringt) nicht mehr auf jüdiſche Verhältniſſe beziehen kann, ſondern annehmen muß, der Verfaſſer habe ſie aus Matthäus als vaticinia auf eine, für ihn ſelbſt erſt zukünftige Zeit, als rein

*) Aus dem hier und S. 354. f. Bemerkten geht hervor, daß das Markusevangelium urſprünglich (von 1 Kor. 15 abgeſehen) die älteſte Tradition über die Auferſtehung enthalten haben muß, und daß es für die Geſchichte ſehr zu bedauern iſt, daß dieſelbe uns nur noch theilweiſe (bis V. 8) vorliegt.

prophetiſche Züge der letzten Epoche vor der Paruſie beibehalten. Die Worte ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλῖψιν ἐκείνην ſcheinen nun freilich ſo zu lauten, als ob der Verfaſſer der Zerſtörung Jeruſalems doch nicht ſehr ferne ſtände; auch hat er V. 30 den Ausſpruch ἐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη μέχρις ἧ πάντα ταῦτα γένηται (wie Matth. 24, 34); die Apoſtel zwar werden nach 9, 1 die Paruſie nicht mehr erleben, aber ſo bald ſoll ſie doch erfolgen, daß noch ſonſtige Zeitgenoſſen Jeſu ſelbſt vorhanden ſind, wenn ſie eintritt. Allein auf der andern Seite iſt nicht außer Acht zu laſſen, daß die ganze Faſſung der eſchatologiſchen Reden bei Markus (ganz anders als Luk. 21) darauf hinzielt, doch immer wiederum die Nähe des Weltendes, die Gewißheit, daß es nicht lange auf ſich warten laſſen werde, feſtzuhalten, was namentlich in den ſtarken Aufforderungen zur Wachſamkeit (V. 33—37) hervortritt. Je mehr der Verfaſſer es (wie 2 Petr. 3, 5. ff.) für nöthig hielt, daran zu erinnern, daß das Ende möglicherweiſe jeden Augenblick eintreten könne (V. 35. 37), deſto weniger konnte er geneigt ſein, zwiſchen der Zerſtörung Jeruſalems und der Paruſie ausdrücklich eine lange Zwiſchenzeit zu ſetzen oder den (auch von Lukas beibehaltenen) Spruch V. 30 zu unterdrücken, und man darf daher aus V. 24 und 30 keineswegs ſchließen, daß er der Zerſtörung Jeruſalems noch ſehr nahe geſtanden ſei. Auch hält ſich Markus in keinem Abſchnitte ſo genau an Matthäus, als in dieſem, wie wenn er es darauf anlegen wollte, gerade hier bei dieſem wichtigen Gegenſtande die Ermahnungen und Warnungen Jeſu ganz in ihrer urſprünglichen Geſtalt wiederzugeben. Das Verhältniß des Markus zu Lukas bietet keinen nähern Anhaltspunkt für die Beſtimmung der Zeit des Erſtern dar, als daß er erſt einige Zeit nach ihm geſchrieben haben kann. Zu Juſtin's Zeit war das Markusevangelium bereits anerkannt und in kirchlichem Gebrauch, daher man es keinenfalls unter die erſten Jahrzehente des zweiten Jahrhunderts herabſetzen darf. Andrerſeits aber gebraucht es der Brief des Klemens noch nicht, da in dem Citat Kap. 46 (S. 359) zwar Anklänge an Matthäus, Lukas und das marcionitiſche Evangelium (das auch das εἰ ἐκ ἐγεννήθη hatte), nicht aber an den jetzigen Markus ſich vorfinden, obwohl man gerade in dieſem römiſchen Briefe eine Benützung dieſes Evangeliums, wenn es ſchon verhanden war, erwarten ſollte. Ebenſo beweist die Unbekanntſchaft des papianiſchen Presbyters mit dem verbeſſerten Markus, daß derſelbe in den erſten Jahrzehenten des zweiten Jahr-

hunderts wenigstens außerhalb Roms noch nicht bekannt, und 16, 15—20, daß zur Zeit seiner Abfassung das Christenthum schon sehr weit nach allen Seiten verbreitet und von der Beschränkung der Missionsthätigkeit der meisten Urapostel auf das Judenthum so wenig als bei Justin (ap. mai 39. 45) noch irgend eine Erinnerung vorhanden war. Die bei Markus weder ausgesprochene noch bekämpfte Lehre von der übernatürlichen Empfängniß führt in eine Zeit, in welcher dieselbe noch nicht Kriterium kirchlicher Rechtgläubigkeit, aber bereits Gegenstand von Verhandlungen hierüber geworden war. Die Bestimmtheit, mit welcher der Verfasser (1, 1) der Hereinziehung dieser Frage in das Gebiet der evangelischen Geschichte entgegentritt, zeigt deutlich genug, daß dieselbe schon dogmatische Wichtigkeit erhalten hatte, aber andrerseits auch, daß man zu seiner Zeit sie noch umgehen zu können glaubte (wie dieß freilich sogar noch Justin thut dial. 48). Zu weit darf das Markusevangelium auch deßwegen nicht herabgesetzt werden, weil nach 15, 21, als es geschrieben wurde, die Erinnerung an bedeutendere Mitglieder der ältesten Gemeinde noch lebendig gewesen zu sein scheint. Ebenso fällt es (S. 374) wahrscheinlich noch vor den Hirten des Hermas, der geschrieben sein muß, ehe die Gnosis in weitern Kreisen Aufsehen und Verbreitung erlangt hatte (da er sie sonst gewiß bestimmt bekämpft hätte). Kurz in's erste Jahrzehent des zweiten Jahrhunderts, aber auch nicht früher als in diese Zeit, wird unser jetziges Evangelium am sichersten zu setzen sein. Irenäus (III. 1) weiß es noch nicht anders, als daß Markus erst nach dem Tode der Apostel Petrus und Paulus geschrieben habe (was auf die Urschrift bezogen nicht unrichtig ist); je mehr die spätere Sage das Bestreben zeigt, das Evangelium weiter hinauf, in die Lebenszeit des Petrus selbst, zu rücken, desto näher wird dadurch die Vermuthung gelegt, daß man noch längere Zeit hindurch unbequeme Erinnerungen an die späte Entstehung desselben mehr und mehr zu verwischen suchte, und daß folglich ursprünglich auch im Bewußtsein der Kirche selbst unser Evangelium keineswegs der frühen Zeit angehörte, die ihm seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts angewiesen worden ist.

Endergebniß.

Die bisher an jedem unsrer Evangelien einzeln geführte Untersuchung ihres Ursprungs hat uns in Betreff der Art und Weise und der Zeit ihrer Entstehung eine Reihe von Ergebnissen geliefert, welche wir hier noch der Hauptsache nach zusammenzufassen haben, theils um eine bestimmtere Anschauung davon zu geben, wie sich von ihnen aus der Entwicklungsgang der ältern evangelischen Litteratur darstellt, theils um dieselben mit denjenigen Momenten der Gesammtentwicklung des ersten und zweiten christlichen Jahrhunderts in Verbindung zu setzen, von welchen wir glauben, daß sie zur Bewährung ihrer Richtigkeit dienen können.

Was zuvörderst die Art und Weise der Entstehung der Evangelien betrifft, so haben sich uns bei allen drei die zwei Punkte als wahrscheinlich ergeben, daß sie ihrem geschichtlichen Theile nach mehr oder weniger bald nach der apostolischen Zeit aus der mündlichen Ueberlieferung entstanden sind, und daß sie ihre erste Grundlage an schriftlichen Aufzeichnungen der Reden Jesu haben, welche zum Theil noch in die apostolische Zeit selbst zurückgehen. Unter diesen beiden Punkten bedarf der erste am allerwenigsten noch einer nähern Begründung, da die in den Evangelien vorliegende Geschichtserzählung noch so vollkommen deutlich den Charakter einer kompilatorischen Sammlung einzelner besonders denkwürdiger Ereignisse (daher schon bei Justin der ganz passende Name ἀπομνημονεύματα) an sich trägt und auf nichts weniger Anspruch hat und macht als darauf, eine streng kontinuirlich fortschreitende, den Faden der Geschichte ohne Unterbrechung verfolgende (biographische) Darstellung zu sein. Selbst der dritte Evangelist, der eigentlich eine solche zu geben wünschte, war schon nicht mehr im Stande, dieses sein Vorhaben durchzuführen; auch seine Erzählung ist voll von Lücken, Unterbrechungen, leeren Zwischenräumen, auch er weiß aus dem öffentlichen Leben Jesu immer nur Einzelnes, was an diesem und jenem Tage geschehen sei, auszuheben, auch er stellt solche

einzelne Ereigniſſe noch ſo oft in einer Ordnung neben einander, in welcher man das Band erkennt, das dieſelben einſt in der mündlichen Erzählung an einander angereiht und zuſammengehalten hatte, nämlich in einer nicht ſowohl geſchichtlichen als ſachlichen Ordnung, gerade ſein obwohl auf Vollſtändigkeit und Genauigkeit ausgehendes Evangelium gibt ſo Vieles ganz fragmentariſch wieder, berührt ganz kurz Perſonen und Ereigniſſe, die ihm in irgend einer Beziehung der Aufbewahrung werth erſcheinen, ohne auch über die weiteren Umſtände Aufſchluß zu geben, durch welche der Leſer erſt eine vollſtändigere Belehrung oder eine klarere Vorſtellung über ſie ſelbſt und über ihren ſonſtigen Zuſammenhang mit der Geſchichte Jeſu erhielte (7, 11. ff. 36. ff. 8, 2. f. 9, 51. ff. 10, 1—20. 38. ff. 13, 1. 31. 19, 1. ff.), auch er weiß z. B. aus den Unterredungen Jeſu mit ſeinen Jüngern am letzten Mahle und ebenſo aus den Ereigniſſen nach der Auferſtehung nur Einzelnes, Unvollſtändiges, ſtückweiſe an einander Gefügtes beizubringen, auch er gibt nirgends eine umfaſſende, in ſich ſelbſt klar und lückenlos zuſammenhängende Geſammtanſchauung weder des Ganzen der evangeliſchen Geſchichte noch einzelner Hauptpartien derſelben. Kurz alle ſynoptiſchen Evangelien, ſelbſt das dritte nicht ausgeſchloſſen, ſind ſtreng genommen nichts als ſchriftliche Fixirungen einer Ueberlieferung, die eine Zeit lang blos in der Form mündlicher Erzählung ſich fortgepflanzt hatte, nur mit der nähern Beſtimmung, daß ſie ſchon nicht mehr der urſprünglichſte Ausdruck derſelben ſind, ſondern ihre Darſtellung bereits durch eine ihnen vorangegangene erſtmalige ſchriftliche Geſtaltung des traditionellen Stoffes (nach unſerer Anſicht den ältern Markus) vermittelt iſt. Daß dieſe Annahme einer längere Zeit hindurch blos mündlich ſich forterhaltenden Ueberlieferung durch Alles, was wir ſonſt über die damalige jüdiſche und chriſtliche Sitte in dieſer Beziehung wiſſen, und durch einzelne Andeutungen neuteſtamentlicher Schriftſteller über die Fortpflanzung der Hauptthatſachen des Evangeliums auf dem Wege der „παράδοσις“ (1. Kor. 7. 11. 15. Hebr. 2, 3. 4) in völlig ſicherer Weiſe beſtätigt wird, iſt ſchon von Andern (beſonders von Gieſeler) in ſo erſchöpfender Weiſe nachgewieſen worden, daß es überflüſſig wäre alles hieher Gehörige noch einmal zu wiederholen. - Nicht das Leben und die einzelnen Lehren Jeſu waren es, was den Inhalt der Predigt des Evangeliums durch die Apoſtel und ihre Mitarbeiter bildete, ſondern die mit der Erſcheinung ſeiner Perſon gegebene und von ihm ſelbſt verkündigte

Nähe des Gottesreiches, die in ihm endlich erſchienene Erfüllung der altteſtamentlichen Meſſiashoffnung, die an ſeinen Tod und ſeine Auferſtehung ſich knüpfende Erlöſung der Menſchheit aus ihrem bisherigen elenden und ſündhaften Daſein. Wie die Thätigkeit Jeſu ſelbſt ganz aufging in der Verkündigung der βασιλεία θεῦ und in der Gründung eines Jüngerkreiſes, durch welchen dieſelbe eine möglichſt weite Verbreitung erhalten ſollte, ſo war auch der Hauptgegenſtand der apoſtoliſchen Predigt und der Hauptinhalt des durch ſie geſtifteten chriſtlichen Glaubens unter Juden und Heiden eben dieſe neue Ordnung der Dinge, dieſe neue Geſtaltung des Verhältniſſes der Menſchheit zu Gott, welche von der Perſon Chriſti ausgegangen war und immer noch ausgehen ſollte, und in Folge hievon war es denn auch nicht anders möglich, als daß erſt geraume Zeit nach der erſten Verbreitung des Chriſtenthums die Bedingungen einer ſpeciellern, litterariſchen Beſchäftigung mit der Geſchichte und dem Einzelnen der Lehre ſeines Stifters eintreten konnten. Dieſe Bedingungen waren zweifacher Art. Einmal mußte im Allgemeinen ein näheres Intereſſe für die Perſönlichkeit Jeſu, für die Verhältniſſe, unter denen er auftrat, für die einzelnen Handlungen und Begebenheiten ſeiner Geſchichte, für die einzelnen Hauptpunkte ſeiner Lehre vorhanden ſein, ehe es zu einer evangeliſchen Geſchichtſchreibung kommen konnte; ein ſolches Intereſſe aber konnte überall nur allmälig entſtehen, da in der erſten chriſtlichen Zeit die Beſchäftigung mit den durch das Evangelium eröffneten Ausſichten in die Zukunft, das tiefere Eindringen in die bis jetzt noch nicht zu voller Beſtimmtheit geſtalteten Hoffnungen, die es in den Gemüthern erweckte, das Streben nach einem klareren Verſtehen und Begreifen der neuen religiöſen Anſchauung aller Dinge, in welche man mit Einem Male hineinverſetzt war, die Geiſter auf's Lebhafteſte in Anſpruch nahm und ihnen eine ganz andere Richtung als auf das Vergangene, auf das blos Geſchichtliche, nämlich die Richtung auf das Erkennen der Zukunft und auf religiöſe Spekulation überhaupt gegeben hatte, daher denn auch in den erſten Jahrzehenten des Chriſtenthums wohl προφητεῖαι, ἀποκαλύψεις, γλῶσσαι, διδαχαί, nicht aber wie ſpäter ἀναγνώσεις aus Evangelienbüchern den Gegenſtand des Gottesdienſtes in Gemeindeverſammlungen bildeten. Fürs Zweite aber war zu einer evangeliſchen Geſchichtſchreibung die Zeit erſt dann gekommen, wenn die nähere Reflexion auf die Frage hervortrat, in welchem Verhältniſſe das Einzelne der geſchichtlichen, irdiſchen Per-

sönlichkeit und Wirksamkeit Jesu zu seiner Würde als *Χριστός*, zu seiner höhern übermenschlichen Natur gestanden sei; erst wenn diese Reflexion, theils durch die nothgedrungene Vertheidigung des Glaubens an Jesus gegen feindliche Angriffe (namentlich von jüdischer Seite), theils durch den Entwicklungsgang der christlichen *γνῶσις* selbst, die naturgemäß endlich auch an diesem Punkte ankommen mußte, erwacht war, erst dann konnte ein systematischeres Streben nach vollständigerer Kenntnißnahme von der Geschichte Jesu und damit ein Bedürfniß nach einer eigentlichen evangelischen Geschichte entstehen, und auch dieses Bedürfniß scheint erst dann zu einer schriftlichen Fixirung dieser Geschichte geführt zu haben, als die Zeit gekommen war, in welcher es nicht mehr durch mündliche Berichte von Augenzeugen befriedigt werden konnte. Außerdem aber mußten zu einer bestimmtern und zwar insbesondere zu einer schriftstellerischen Befassung mit dem Ursprunge des Christenthums auch noch andere, aus der Entwicklung des ersten Jahrhunderts hervorgehende Motive mitwirken, nämlich theils die Tendenz aus der Ungewißheit und Meinungsverschiedenheit, welche durch den Gegensatz und Kampf verschiedener Richtungen innerhalb der apostolischen Lehre entstanden war, durch ein Zurückgehen auf die Lehre des Meisters selbst herauszukommen, theils das Bestreben der christlichen Lehre überhaupt einen bestimmtern, positivern Ausdruck, einen festern Bestand zu geben, als sie ihn in den Zeiten der ersten, zwar höchst lebendigen und schöpferischen, aber doch noch form- und gestaltlosen Glaubensbegeisterung gehabt hatte; wenn einmal dieses Bedürfniß nach einer objektiven, über die Unterschiede individueller Ansichten übergreifenden, das Wesentliche ein für allemal in allgemein gültiger Weise feststellenden Fixirung des christlichen Glaubensinhalts (das Bedürfniß nach *ἀσφάλεια* Luk. 1, 4) hervorgetreten war, dann war auch die Zeit gekommen, in welcher die unsichere, schwankende und zudem zu gleichförmiger allgemeiner Verbreitung ganz und gar nicht geeignete mündliche Ueberlieferung nicht mehr genügte, sondern eine schriftliche Darstellung der evangelischen Geschichte und Lehre nothwendig wurde. Allein auch dieses Bedürfniß machte sich, wie die Briefe des neuen Testaments und die an evangelischen Citaten noch so armen ältern Schriften der apostolischen Väter zeigen, erst seit dem Ende des apostolischen Zeitalters geltend; die *λόγια* des Matthäus, die älteste Schrift, in welcher dasselbe seine Befriedigung fand, können, wie wir früher gesehen haben, erst in diese spätere Epoche

geſetzt werden, und nicht anders verhält es ſich, ſogar nach der kirchlichen Ueberlieferung ſelbſt, mit dem zunächſt an jene ſich anreihenden Markusevangelium. Unter dieſen Umſtänden war es nicht anders möglich, als daß die evangeliſche Geſchichte und Lehre geraume Zeit hindurch der Fortpflanzung durch eine blos mündliche Tradition überlaſſen blieb und daher auch die endlich aus letzterer entſtehenden Evangelienſchriften nichts Anderes als Zuſammenfaſſungen und Verarbeitungen des traditionellen Geſchichtſtoffes werden konnten, die ſich von dieſem letztern nur dadurch unterſchieden, daß ſie immer auch von beſtimmten litterariſchen und doktrinellen Geſichtspunkten aus unternommen wurden, durch welche jedes der Evangelien ſeinen eigenthümlichen Charakter in formeller und materieller Beziehung erhalten hat. Man könnte nun hiegegen freilich einwenden wollen, daß alle jene Momente, aus welchen wir im Obigen eine verhältnißmäßig erſt ſehr ſpäte Entſtehung eines evangeliſchen Schriftthums abgeleitet haben, ſich ebenſogut auch gegen das Vorhandenſein einer demſelben vorangehenden ſpeciellern Tradition über Lehre und Geſchichte Jeſu gebrauchen laſſen; man könnte ſchließen, wenn wirklich in den erſten Jahrzehenten das Intereſſe des Geiſtes ganz dem objektiven Inhalte des Chriſtenthums und insbeſondere der zukünftigen Vollendung der Dinge zugewandt war, oder wenn in dieſer Zeit die Reflexion des chriſtlichen Geiſtes auf ſich ſelbſt, auf ſeinen Urſprung, auf das Verhältniß der Perſon und Thätigkeit ſeines Stifters zur meſſianiſchen Idee noch durchaus fehlte, ſo konnte ſich auch keine Ueberlieferung hierüber von ſo reichem und konkretem Inhalte bilden, daß aus ihr ſpäterhin Schriften entſtehen konnten, die ſich ſo ſehr in's Einzelne der Lehre und Geſchichte Jeſu einlaſſen wie unſre Evangelien. Allein — davon ganz abgeſehen, daß die in ihnen gegebene geſchichtliche Darſtellung doch ſehr unvollſtändig und lückenhaft iſt — untergehen konnte die Erinnerung an die Hauptlehren und = Begebenheiten, die zur evangeliſchen Geſchichte gehörten, der Natur der Sache nach niemals, ſo lange Zeitgenoſſen Jeſu lebten, und ebenſo wenig war es möglich, daß auf dem Schauplatz dieſer Geſchichte ſelbſt, d. h. daß in Paläſtina dieſe Erinnerung nicht immer noch eine namhafte Zahl theils mehr theils weniger bedeutender Ausſprüche und Ereigniſſe aufbehalten hätte, ſofern hier der außerordentliche Eindruck der Perſönlichkeit des Stifters noch lange genug nachwirken mußte, um das Andenken an ſeine meſſianiſche Wirkſamkeit ſtets lebendig zu erhalten. Daß es

aber eben die paläſtinenſiſche, und zwar theils die galiläiſche theils neben ihr auch die judäiſche Ueberlieferung war, aus welcher ſpäter unſre ſynoptiſchen Evangelien hervorgingen, haben wir früher bei der Unterſuchung ihrer Quellen durch zahlreiche Beweiſe beſtätigt gefunden, welche hinreichen, um dieſe Anſicht über ihren Urſprung als eine vollkommen ſichere und unzweifelhafte erſcheinen zu laſſen. Wie ſehr endlich die Entſtehung der Evangelien aus der Ueberlieferung durch das gegenſeitige Verhältniß ihrer Darſtellungen unterſtützt wird, ſofern nämlich ihre vielen Abweichungen von einander neben ihrer Uebereinſtimmung im Ganzen und Großen uns mit Nothwendigkeit auf eine in der Hauptſache gleichartige, im Einzelnen aber doch vielfache Unterſchiede und Schwankungen darbietende Quelle zurückführen, welche nur in der Tradition und zwar in einer nach einem beſtimmten gleichförmigen Typus ſich ausbildenden und doch innerhalb deſſelben manche Differenzen zulaſſenden Lokal- oder Landestradition geſucht werden kann: dieß bedarf keiner nähern Ausführung mehr, da wir früher oft genug geſehen haben, wie das gegenſeitige Verhältniß der verſchiedenen evangeliſchen Berichte an ſo vielen Stellen (neben den innern, dogmatiſchen Motiven) nur durch die Vorausſetzung erklärt werden kann, daß den Verfaſſern verſchiedene und abweichende Formen einer im Ganzen doch wiederum identiſchen Ueberlieferung vorgelegen haben. — Wenn hienach die Entſtehung der evangeliſchen Geſchichtſchreibung aus der Tradition vollkommen mit Allem zuſammenſtimmt, was uns über die älteſte Entwicklung des Chriſtenthums und ſeiner Litteratur bekannt iſt, ſo gilt Dieß insbeſondere auch von der Abfaſſungszeit, die wir den Evangelien zuweiſen müſſen. Wir konnten ſie einerſeits nicht früher ſetzen als in die Jahre 70—80, andrerſeits aber auch nicht ſpäter als in die Jahre 100—110; ſie gehören hienach ſchon nicht mehr in die erſte Periode des vorkatholiſchen Chriſtenthums, ſondern bereits in die zweite oder nachapoſtoliſche, ſie fallen aber deßungeachtet noch vor die Zeit der großen kirchlichen Bewegungen, aus welchen im zweiten Jahrhundert die katholiſche Kirche hervorgegangen iſt. Von dieſen beiden Zeitbeſtimmungen müſſen wir die eine ebenſo wahrſcheinlich finden als die andere. Die apoſtoliſche Zeit haben unſre Evangelien ſchon hinter ſich, da es ſich ſonſt nicht erklären ließe, daß ihre Angaben ſogar über die Namen und perſönlichen Verhältniſſe einiger der Zwölf bereits unſicher und abweichend, und daß in ihnen nicht nur manche Partien der Geſchichte Jeſu, ſondern ſogar die Apoſtel

ſelbſt hie und da bereits Gegenſtand der Sage geworden ſind. Nicht minder gewiß iſt es, daß die Zerſtörung Jeruſalems bereits ziemlich weit hinter ihrer Abfaſſung zurückliegt, und ebendamit auch dieß, daß unſre Evangelienlitteratur ſich zuerſt in einer Zeit bildete, in welcher der frühere ruhige Beſtand des älteſten Chriſtenthums in Paläſtina aufgelöst, die Urgemeinde aus ihrem Stammlande großentheils vertrieben und nach verſchiedenen Seiten hin aus einander geſprengt war; auch dieſe beiden Ergebniſſe haben die größte Wahrſcheinlichkeit für ſich, da der mit dieſer Wendung der Dinge ſich vollendende Sieg des Chriſtenthums über das Judenthum einen Hauptanſtoß dazu geben mußte, auf die Kämpfe des erſtern gegen das letztere und zwar vor Allem auf den großen Kampf, den der Stifter ſelbſt im Leben und Sterben gegen die jüdiſche Hierarchie geführt hatte, einen geſchichtlichen Rückblick zu werfen, und da ebenſo die Zerſtreuung der Urgemeinde am eheſten endlich dazu führen konnte, von der bisherigen (jüdiſchen) Gewohnheit blos mündlicher Ueberlieferung abzugehen, die noch vorhandenen Erinnerungen an die Perſon und Thätigkeit Jeſu zu ſammeln, und ſie durch ſchriftliche Zuſammenſtellung theils der Vergeſſenheit zu entreißen theils auch in weitere Kreiſe zu verbreiten, auf welches Letztere das paläſtinenſiſche Judenchriſtenthum jetzt eben durch jene gewaltſame Auflöſung der israelitiſchen Theokratie und Nationalität hingewieſen war. Auf der andern Seite aber dürfen die ſynoptiſchen Evangelien auch nicht zu weit über die apoſtoliſche Periode herab, z. B. in die hadrianiſche oder in noch ſpätere Zeiten geſetzt werden; es würde dieß ſchon mit dem Umſtande im Widerſpruche ſtehen, daß die evangeliſchen λόγια bei Klemens und Barnabas als etwas längſt Bekanntes nnd die Evangelienſchriften ſelbſt bei Papias ſogar als etwas ſchon Veraltetes erſcheinen, das längſt keine Anziehungskraft, wie ſie neuentſtandenen Litteraturprodukten eigen iſt, auf die Gemüther mehr ausübte, ſondern bereits wiederum der immer noch lebendigen mündlichen Ueberlieferung gegenüber in den Hintergrund zu treten begann. Ebenſo ſetzen die Syſteme und Schriften der älteſten Gnoſtiker, wie z. B. des Baſilides, bereits das Vorhandenſein unſers ſynoptiſchen Evangelientypus voraus, und nicht minder erſcheint bei Juſtin dem Märtyrer die gottesdienſtliche Vorleſung der Evangelien als eine überall verbreitete, ſchon längſt eingebürgerte, keineswegs erſt jetzt in Aufnahme kommende Sitte. Daß nicht nur das Evangelium des Matthäus, ſondern auch das des Lukas einer Epoche angehört, in welcher

das Judenchriſtenthum theils noch die vorherrſchende theils wenigſtens eine mit dem Heidenchriſtenthum gleichberechtigte Macht innerhalb der Chriſtenheit war, und daß ſogar das des Markus, obwohl es ſchon an der Grenze dieſer Epoche ſteht und obwohl es unter allen am entſchiedenſten das eigentlich katholiſche Evangelium iſt, doch immer noch das Beſtehen des Judenchriſtenthums innerhalb der Kirche vorausſetzt, iſt früher im Einzelnen nachgewieſen worden, und es wird dieß namentlich auch dadurch beſtätigt, daß in den Synoptikern von der Logosidee, welche der vierte Evangeliſt an die Spitze ſeiner Schrift ſtellt, noch keine Spur vorhanden iſt, eine Thatſache, die nur durch die Annahme ihre Erklärung findet, daß ſie einer Zeit, in welcher jene Idee noch nicht Gegenſtand dogmatiſcher Erörterung geworden war, d. h. keiner andern als der vorgnoſtiſchen, vorjuſtiniſchen Zeit, ihren Urſprung verdanken. Sodann iſt auch an den Umſtand zu erinnern, daß es in der That etwas Unwahrſcheinliches hätte, wenn die judenchriſtliche Richtung einer- und die pauliniſche andrerſeits erſt gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts die ihrem Standpunkt entſprechenden Evangelien erhalten, und wenn ebenſo die evangeliſche Geſchichte und Lehre ſelbſt erſt ſo ſpät eine befriedigende, für ſpätere Zeiten muſtergültige Darſtellung gefunden haben ſollte, wie ſie in unſern Synoptikern vorliegt; gerade je mehr man auf die Anerkennung der Thatſache dringen muß, daß die vorkatholiſche Periode des Chriſtenthums eine Zeit der regſamſten und vielſeitigſten religiöſen Entwicklung war, deſto auffallender müßte man es finden, daß dieſe Entwicklung nicht auch auf dem ſo wichtigen Gebiete der Darſtellung der evangeliſchen Geſchichte und Lehre ſchon im erſten Jahrhundert wirkſam und ſchöpferiſch geweſen ſein und der Nachwelt ſchriftliche Denkmale von ſich hinterlaſſen haben ſollte.

Als ein weiteres Hauptmoment unſerer Ergebniſſe über die Entſtehung der ſynoptiſchen Evangelien wurde oben der Umſtand bezeichnet, daß ſie aller Wahrſcheinlichkeit nach ihre erſte Grundlage an ſchriftlichen Aufzeichnungen der Lehren und Reden Jeſu haben. Auch für dieſe Annahme ſprechen verſchiedene geſchichtliche Data und Analogien, welche uns die Geſchichte des älteſten Chriſtenthums darbietet. Je mehr auf der einen Seite die Ausſichten in die meſſianiſche Zukunft, auf der andern die Streitigkeiten über das Verhältniß des Chriſtenthums zum Judenthum, über die Gültigkeit des Geſetzes, über Glauben und Werke (und bei der jüdiſchen Chriſtenheit über das Verhältniß der Bekenner Chriſti zum

herrschenden pharisäisch-rabbinischen Judenthum) die Schwerpunkte bildeten, um welche sich das religiöse Leben des ersten Jahrhunderts bewegte, desto natürlicher ist es, daß zunächst die Lehre des Stifters Dasjenige war, worauf die allmälig sich bildende christliche Litteratur ihre Richtung nahm. Aus der Geschichte des Lebens und der Wirksamkeit Jesu ließ sich über alle diese Punkte nichts oder nur wenig Sicheres abnehmen, während seine Lehre über dieselben Aufschlüsse genug in reicher Fülle und Mannigfaltigkeit und zudem in einer Klarheit, Schärfe und kräftigen Bestimmtheit darbot, welcher sich aus spätern, auch aus apostolischen Darstellungen nichts auch nur entfernt an die Seite stellen ließ; ebenso konnte das (allen Evangelien zu Grund liegende) apologetische Interesse für eine auf das Einzelne seines Lebens und Wirkens eingehende geschichtliche Darstellung Jesu als des Messias oder Sohnes Gottes seinen Höhepunkt, von welchem aus eine Geschichtschreibung wie z. B. die des Matthäusevangeliums möglich wurde, erst dann erreichen, wenn das Christenthum bereits eine die nähere Aufmerksamkeit seiner jüdischen (und heidnischen) Gegner auf sich ziehende, den alten Religionen in seiner ganzen weltgeschichtlichen Bedeutung gegenübertretende, ihre Feindschaft gegen sich herausfordernde und dadurch hinwiederum zur Selbstvertheidigung nach außen aufgeforderte Macht geworden war, wogegen die Lehre Jesu schon lange vorher sowohl für das religiöse Leben Glauben und Hoffen seiner Bekenner als auch für die Entscheidung jener speciellern dogmatischen Fragen, um deren Erledigung es sich seit dem Auftreten des Apostels Paulus handelte, eine unmittelbar praktische Bedeutung hatte; und zudem bildeten die Lehren und Reden Jesu dasjenige Element der evangelischen Ueberlieferung, dessen Aufbehaltung, Sammlung und übersichtliche Zusammenstellung mit weit weniger Schwierigkeiten zu kämpfen hatte, als eine Darstellung seiner Geschichte, über welche zu vollständigen, sichern und beglaubigten Nachrichten zu gelangen der Natur der Sache nach viel schwieriger sein mußte, als über die großentheils öffentlich gehaltenen und in jedem Falle weit leichter richtig und vollständig aufzufassenden und fortzupflanzenden Lehrvorträge, die aus dem Munde Jesu gekommen waren. Ebenso natürlich ist aber auch auf der andern Seite wiederum der Umstand, daß diese ganz oder großentheils didaktischen Evangelienschriften doch nicht lange genügten, sondern Grundlagen ausführlicherer Darstellungen wurden, welche auch das Geschichtliche in sich aufnahmen; denn auch abgesehen von den schon früher ent-

wickelten Gründen, aus welchen ſolche Darſtellungen hervorgingen, mußte hier ſchon das formelle Moment wirkſam ſein, daß ſolche Zuſammenſtellungen der Reden Jeſu ſehr bald den Eindruck der Unvollſtändigkeit und Unlebendigkeit machen und ſchon hiedurch etwas Unbefriedigendes erhalten mußten, ſofern ja auch wirklich gerade hier die Lehre von der thätigen Wirkſamkeit und von den geſchichtlichen Ereigniſſen ſich am allerwenigſten trennen ließ, ſondern Beides nothwendig zuſammengehörte, wenn es vollkommen verſtändlich ſein und ein dem religiöſen Bedürfniß genügendes Bild der Stiftung des Chriſtenthums gewähren ſollte. Aehnliche Erſcheinungen begegnen uns auch ſonſt im erſten und zweiten Jahrhundert. Wie die λόγια des Matthäus und des Markus Grundſchriften geſchichtlicher Evangelien wurden, und wie wir die pauliniſchen Schriften gewiſſermaßen als die didaktiſche Grundlage des Lukasevangeliums und der Apoſtelgeſchichte (vielleicht auch den erſten johanneiſchen Brief als die der johanneiſchen Geſchichtserzählung) betrachten dürfen, ſo iſt es auch von den Gnoſtikern bekannt, daß ſie ihre zuerſt auf dem Wege mündlicher Belehrung oder doktrineller ſchriftlicher Darſtellung (in der Form von Briefen, Homilien und dergleichen) mitgetheilten Ideen ſpäter auch in der Form geſchichtlicher Schriften (wie das **evangelium veritatis** der Valentinianer und die ophitiſchen Evangelien) zu verbreiten ſuchten; vor Allem aber gehören hieher die zehen Bücher (des Κήρυγμα Πέτρου), welche nach Hilgenfeld's ſcharfſinniger Entdeckung die Grundlage der klementiniſchen Rekognitionen und Homilien bilden, eine (wenigſtens größtentheils) didaktiſche Grundſchrift, deren Verarbeitung in die geſchichtliche Darſtellung der Reiſen des Petrus und der Schickſale des Klemens und ſeiner Familie gleichfalls aus keinem andern Motiv vollſtändig erklärt werden kann, als aus dem Beſtreben den in ihr enthaltenen Lehren durch dieſe lebendigere und anſprechendere Form hiſtoriſcher Erzählung eine weitere Verbreitung zu verſchaffen, als ſie ohne eine ſolche finden konnten. Das Grundlegende und Maßgebende und darum auch das Wichtigſte und zuerſt Behandelte iſt der Natur der Sache nach überall das Doktrinelle und Dogmatiſche, aber ebenſo kann es für ſich allein auf die Dauer nicht befriedigen und nicht in weitern Kreiſen wirkſam ſein, weil es für ſich zu abſtrakt und zu theoretiſch iſt und darum von ſelbſt auf eine Veranſchaulichung und Bewährung durch die Geſchichte, durch die Darſtellung des Idealen in lebendiger Wirklichkeit und Thätigkeit hintreibt, und darum findet

ſich überall, und zwar insbeſondere in den ſo entwicklungsreichen erſten Jahrhunderten des Chriſtenthums, dieſes allmälige Fortſchreiten der Litteratur von didaktiſchen zu geſchichtlichen Schriften; ganz in derſelben Weiſe verhält es ſich auch mit den Evangelien, und es kann unſrer Anſicht von ihrer Entſtehung nur zur Beſtätigung gereichen, daß die bei der Einzelbetrachtung derſelben gefundenen Ergebniſſe in ganz unabhängiger Weiſe mit dieſem allgemeinen Geſetze des Entwicklungsganges der chriſtlichen Litteratur ſich in voller Uebereinſtimmung befinden.

Obwohl unſre Unterſuchung über den Urſprung der ſynoptiſchen Evangelien mit dem zuletzt über ſie Geſagten beendigt iſt, ſo erfordert doch der Umſtand, daß dieſelben für uns hauptſächlich als Quelle der Geſchichte und Lehre Jeſu von Wichtigkeit ſind, noch einige Bemerkungen über die Frage, was für Folgerungen in dieſer Beziehung aus der im Bisherigen dargeſtellten Anſicht über ihre Zeit und Entſtehung ſich ergeben. Es handelt ſich bei dieſer Frage um zwei Punkte, einerſeits nämlich darum, ob und inwieweit die ſynoptiſchen Evangelien überhaupt als geſchichtliche Schriften, als vollkommen, unmittelbar wie ſie ſich geben brauchbare und glaubwürdige Quellen für die Erkenntniß des Gegenſtandes, den ſie darſtellen, zu betrachten ſeien, andrerſeits aber darum, welches Verhältniß in dieſer Rückſicht unter den drei ſtattfinde, welchen Werth jedes von ihnen als Geſchichtsquelle betrachtet anzuſprechen habe. In erſterer Beziehung wird es, wenn die Evangelien, obwohl mit Ausnahme des Markus noch dem erſten Jahrhundert angehörig, doch ſchon ziemlich ſpäte, unter ſich vielfach abweichende und zudem unter dem Einfluß ideeller dogmatiſcher Anſchauungen ihrer Verfaſſer entſtandene Produkte der Ueberlieferung ſind, auch ferner bei der bisherigen Anſicht der Kritik ſein Verbleiben haben, daß ſie nur in bedingter Weiſe als Geſchichtsquellen anzuſehen und zu benützen ſind, und daß es ſtets nothwendig ſein wird, erſt mittelſt eines den urſprünglichen Thatbeſtand durch Vergleichung der verſchiedenen Berichte ermittelnden hiſtoriſch-kritiſchen Verfahrens den ächten geſchichtlichen Gehalt aus den Formen auszuſcheiden, in welche ihn theils die Ueberlieferung theils die individuelle Tendenz der einzelnen Schriftſteller gehüllt hat. Auf der andern Seite jedoch ergibt ſich aus unſrer Unterſuchung immerhin eine wenn auch nicht abſolute und

unmittelbare, ſo doch relative geſchichtliche Brauchbarkeit und Glaubwürdigkeit der ſynoptiſchen Darſtellung namentlich in Vergleich mit ſonſtigen Quellen, die ſich für die evangeliſche Geſchichte darbieten. Wir haben in ihnen eine Geſchichtserzählung aus dem Stammlande des Chriſtenthums ſelbſt, und zwar haben wir ſie in zwei Formen, nämlich bei Matthäus und Markus nach der galiläiſchen, bei Lukas nach der judäiſchen Tradition, ſo daß wir ſicher ſind in ihnen zuſammen ſo ziemlich den ganzen Inhalt der Erinnerungen an Jeſus, wie ſich dieſelben in dem Gebiete ſeiner eigenen perſönlichen Wirkſamkeit erhalten hatten, zu beſitzen, und zwar gleichſam aus dem Munde zweier, in ihren Angaben des Einzelnen häufig differirender, aber dieſer ihrer gegenſeitigen Unabhängigkeit ungeachtet doch im Weſentlichen mit einander übereinſtimmender Zeugen, deren Ausſagen ebendeßwegen allen Anſpruch auf Glaubwürdigkeit (im Ganzen und Großen) haben; wir können hienach namentlich daran nicht zweifeln, daß die öffentliche Thätigkeit Jeſu keinen andern als den in den ſynoptiſchen Evangelien dargeſtellten Charakter an ſich getragen und ebenſo auch dieſen und keinen andern Verlauf genommen habe — ein Satz, der insbeſondere dem vierten Evangelium gegenüber gilt, ſofern der Umſtand, daß wir in den drei erſten nicht etwa blos die galiläiſche, ſondern auch die ſüdpaläſtinenſiſche Ueberlieferung vor uns haben, für die Richtigkeit und Vollſtändigkeit der ſynoptiſchen Erzählung, wenigſtens im Wichtigſten und Weſentlichen, entſcheidend iſt —. Die Geſchichtserzählung der Synoptiker ſtammt ferner aus einer Zeit, welche den von ihnen berichteten Thatſachen noch nahe genug ſtand, um dieſelben noch in Erinnerung zu behalten und auch da mit dem geſchichtlichen Thatbeſtande noch in Einheit zu bleiben, wo ſich an einzelne Hauptmomente deſſelben, wie an den Anfang und das Ende der öffentlichen Wirkſamkeit Jeſu in Galiläa, bereits Verſuche anknüpften, die Jeſu als dem Meſſias zukommende Erhabenheit und Würde und die von ihm auf ſein Volk ausgehende ſegensreiche Wirkſamkeit nach altteſtamentlichen Vorbildern durch ideale, ſeine irdiſche Perſon und Geſchichte in dem Glanze der meſſianiſchen Herrlichkeit darſtellende Erzählungen in ſymboliſch-poetiſcher Weiſe zur Anſchauung zu bringen; ſie gehört in eine Epoche, welche immer noch auf geſchichtlichen Grundlagen zu ſolchen idealen Darſtellungen fortſchreitet, wie dieß ja hauptſächlich daraus zu erkennen iſt, daß dieſelben nur erſt an einzelnen Punkten wie leuchtende Meteore über das ſonſt überall noch in ſchmuckloſer, naturgetreuer Einfachheit da-

ſtehende Bild der Wirkſamkeit Jeſu ſich erheben, ohne ihm dieſen ſeinen einfachen Charakter irgend rauben zu können oder zu wollen; die ſynoptiſche Erzählung iſt mit Einem Wort eine ſolche, in welcher das reale und das ideale Element noch eines neben dem andern hergehen, und zwar ſo, daß das erſte immer noch das Uebergewicht über das andere behält, und ſie unterſcheidet ſich eben hiedurch auf's Beſtimmteſte von Allem, was das zweite Jahrhundert mit ſeiner idealiſchen Transſcendenz ſei es nun auf dem Felde der kirchlichen oder der apokryphiſchen oder der gnoſtiſchen Litteratur in dieſem Gebiete hervorgebracht hat. Ein weiterer Beweis geſchichtlicher Glaubwürdigkeit erwächst der ſynoptiſchen Erzählung daraus, daß ſie ſich an ältere unzweifelhaft ächte Darſtellungen der Lehren und Reden Jeſu anſchließt und ebenſo auch ihrem inneren Gehalt und Standpunkt nach wenigſtens in der Hauptſache mit ihnen noch vollkommen harmonirt; an dieſen Reden Jeſu, die ſie in ſich aufgenommen, haben wir einen ſichern Maßſtab für eine geſchichtliche Anſchauung des Geſammtcharakters ſeiner Wirkſamkeit, und zwar einen ſolchen, der eben dafür entſcheidet, daß derſelbe in den Erzählungen der Synoptiker jedenfalls in der Hauptſache richtig dargeſtellt iſt, weil Beides innerlich zuſammenſtimmt und ſich gegenſeitig zu einem in ſich harmoniſchen Bilde wirklicher und wahrer Geſchichte ergänzt. — Als Hauptgewinn unſrer Unterſuchung betrachten wir jedoch das in Betreff dieſer Reden ſelbſt gefundene Ergebniß, daß wir dieſelben im erſten Evangelium nach einer authentiſchen, unmittelbar apoſtoliſchen Relation und neben ihr in zwei theilweiſe unabhängig von ihr entſtandenen und ihr deßungeachtet überall zur Beſtätigung und Ergänzung dienenden, gleichfalls der älteſten Ueberlieferung angehörigen Darſtellungen (des Lukas und zum Theil des Markus) vor uns haben. Ohne ein beſtimmtes und ſicheres Ergebniß über den Inhalt und Charakter der Lehre Jeſu iſt weder ein Anhaltspunkt für die Erforſchung des Charakters ſeiner thätigen Wirkſamkeit noch eine haltbare Grundlage für die Erkenntniß der Entwicklung des Chriſtenthums in der apoſtoliſchen und nachapoſtoliſchen Zeit, ſowie insbeſondere für eine richtige Würdigung des Verhältniſſes der pauliniſchen Lehre zu der des Stifters ſelbſt, irgendwie möglich, und es iſt daher gerade die Auffindung glaubwürdiger Quellen der Lehre Jeſu die Hauptaufgabe ſowohl der Evangelienkritik als der kirchen- und dogmengeſchichtlichen Forſchung, ſofern ſich dieſelbe mit dem Urſprung und der älteſten Entwicklung des

Christenthums zu beschäftigen hat. Wir glauben nicht, daß dieses Ziel auf einem andern als auf dem hier eingeschlagenen Wege erreicht werden kann; wir halten es insbesondere für unrichtig, wenn dem Matthäusevangelium, obwohl es für die evangelische Lehre und Geschichte stets die Hauptquelle bleibt, doch ein einseitiger Vorzug vor den beiden andern gegeben und nicht auch der Versuch gemacht wird, namentlich dem Lukasevangelium seiner paulinischen Tendenz ungeachtet eine geschichtliche Seite abzugewinnen und so die reichen Beiträge, die es zu einer vollständigen und richtigen Auffassung der Lehre Jesu gibt, nutzbar zu machen. Die Frage ist allerdings schwierig zu beantworten, wie es komme, daß das Matthäusevangelium so viele Reden, die Lukas mittheilt, übergangen haben soll, oder wie es möglich sei, daß diese lukanischen Reden, aus denen man zudem auf den ersten Anblick eine paulinisirende Tendenz herauszufühlen glaubt, Jesu selbst angehören, obwohl der Apostel Matthäus keine Notiz von ihnen nimmt; aber in der That entsteht diese Schwierigkeit nur dadurch, daß man das Matthäusevangelium als das noch tendenzlose Urevangelium, als den unmittelbarsten Ausdruck der Lehre des Stifters selbst voraussetzt, während doch auch von ihm sich nachweisen läßt, daß es gleichfalls einen eigenthümlichen Zweck und Standpunkt hat, in Folge dessen es sich auf einen bestimmten Kreis von Lehren Jesu beschränkte und ebendadurch einer spätern Evangelienschrift die Möglichkeit offen ließ, aus den Schätzen der Ueberlieferung auch noch andere und zwar an Werth und Gehalt den seinigen nicht nachstehende Reden des Stifters der evangelischen Litteratur einzuverleiben. Durch die Hinzunahme dieser lukanischen Redestücke erhält die Lehre Jesu einen weniger gesetzlichen, einen „evangelischern" Charakter, als derjenige ist, in welchem sie bei Matthäus erscheint, einen Charakter, bei welchem die Hervorbildung der paulinischen Lehre aus dem ursprünglichen Christenthum leichter begreiflich wird — in ähnlicher Weise, wie uns auf der andern Seite nur einige Reden bei Lukas (Kap. 16. 6, 20. ff.) die unentbehrlichen, bei Matthäus aber gleichfalls meistentheils fehlenden Grundlagen darbieten, welche auch der Ebionitismus in der Lehre Jesu gehabt hat —, und wir glauben daher wohl behaupten zu können, daß durch diese Ergebnisse ein festerer und zugleich weniger einseitiger Standpunkt für die Untersuchung der ursprünglichen Form des Christenthums gewonnen ist, als ihn die bisherigen kritischen Ansichten über das Verhältniß zwischen Matthäus

und Lukas gewähren zu wollen schienen. Jedes unsrer drei Evangelien bietet in seiner Darstellung der Lehre und ebenso auch des Lebens und der Wirksamkeit Jesu eigenthümliche geschichtliche Elemente dar, jedes ist unter besondern Bedingungen und Verhältnissen entstanden, in Folge welcher jedes eine eigenthümliche und ebendarum einestheils unvollständige und einseitige, anderntheils aber auch wiederum zur Ergänzung der andern dienende Auffassung des Gegenstandes enthält, bei jedem hat es sich so gefügt, daß es dem geschichtlichen Thatbestande nach der einen Seite ferner, nach der andern näher steht als die übrigen, und daß somit für die Herstellung desselben das eine so nothwendig ist als das andere, obwohl das Matthäusevangelium immer den großen Vorzug hat, daß es den dogmatischen Standpunkt, von dem es ausgeht, am wenigsten in einseitiger Weise durchführt und von ideellsubjektiver Färbung des überlieferten Geschichtstoffes sich unter allen Evangelien am meisten frei erhält. Vollständig kann die Frage, in welcher Art und Weise und bis zu welchem Grade jedes unserer drei Evangelien im Einzelnen als Geschichtsquelle zu benützen ist, natürlich nur in und mit einer Untersuchung der evangelischen Geschichte selbst zur Beantwortung kommen, daher hier nicht der Ort ist, Demjenigen, was hierüber bereits an verschiedenen Orten unsrer vergleichenden Betrachtung ihrer Komposition gesagt worden ist, noch Weiteres beizufügen; soviel aber geht aus der im Bisherigen geführten Untersuchung mit hinlänglicher Sicherheit hervor, daß den synoptischen Evangelien, obgleich sie zunächst Erzeugnisse bestimmter religiöser Richtungen und Standpunkte sind, doch eine von der wirklichen Geschichte selbst ausgehende Ueberlieferung unmittelbar zu Grund liegt, und daß sie ein in sich wesentlich zusammengehörendes Ganzes paralleler Darstellungen bilden, deren jede ihren eigenthümlichen Werth hat und jede zur Ergänzung der übrigen hinzugenommen werden muß, wenn es sich darum handelt, von der Art und Weise der Stiftung der christlichen Religion durch die Lehre und Wirksamkeit Jesu eine vollständige und wahrhafte geschichtliche Anschauung zu gewinnen.

Schnellpressendruck der Buchdruckerei von J. C. Mäcken Sohn in Reutlingen.

Berichtigungen.

Seite 12, Zeile 2 l. Luk. 16, 17.
„ 27, „ 9 l. 22, 1. ff.
„ 27, „ 6 v. u. l. Vollmacht.
„ 30, „ 4 v. u. l. der Ev.
„ 33, „ 6 l. ad August. (ep. 112.).
„ 62, „ 5 l. 7, 9. ff.
„ 76, „ 10 v. u. l. S. 72.
„ 138, „ 1 l. werden.
„ 202, „ 1 l. die nur.
„ 207, „ 6 l. Hauptinhalt.
„ 312, „ 22 l. 4. 13.
„ 315, „ 10 l. 14, 58.
„ 329, „ 23 l. τὸ εὐαγγέλιον.

„ 110, „ 15 v. u. sind die Worte von — und zu streichen.
„ 190, „ 7 v. u. l. nicht genügend vorbereitet.

400, (1).

3 2044 052 815 00

DATE DUE

DEMCO, INC. 38-2931